

La fede di Gesù Cristo nelle tradizioni cristiane antiche

IAN G. WALLIS

La fede di Gesù Cristo nelle tradizioni cristiane antiche

Traduzione, adattamento delle note e Postfazione
di GIANLUIGI PASQUALE OFM Cap.

www.e-lup.com

© COPYRIGHT 2010 - ISBN 978-88-465-0694-8
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
PIAZZA SAN GIOVANNI IN LATERANO, 4
CITTÀ DEL VATICANO



MARY THERESE WALLIS

grato per una vita condivisa...

... anticipando ricongiungimenti futuri...

“dalla fiamma ardente della sua fede”

Introduzione

Questo progetto è stato mio compagno di viaggio in un buon numero di passaggi significativi della mia vita: ne ho intrapreso gran parte del lavoro di fondo mentre ero impiegato nel mondo del commercio, ha poi preso forma negli anni della formazione teologica e del ministero parrocchiale ed è quindi giunto a compimento mentre ero cappellano a Cambridge. Molte persone mi hanno aiutato in modi diversi lungo tutto questo percorso. A livello finanziario hanno elargito generosi contributi gli amministratori del Sheffield Grammar School Exhibition Fund e del C.F.D. Moule Scholarship Fund, mentre si è rivelato imprescindibile l'accesso alle biblioteche di Cambridge (Divinity Faculty, Federazione dei collegi teologici, Tynedale House e università) e di Sheffield (università).

Nelle note ho tentato di riconoscere il mio debito nei confronti degli studiosi la cui opera ha dato forma al mio pensiero: confido di aver presentato con fedeltà le loro idee. Devo però manifestare ringraziamenti particolari al mio relatore di dottorato, Dr. Loveday Alexander, e ai controrelatori Prof. Richard Bauckham e Dr. Andrew Lincoln. Nella preparazione dell'opera

per la pubblicazione sono stati di massimo aiuto anche la Dr. Margaret Thrall e Alex Wright, insieme al gruppo di produzione della Cambridge University Press.

Hanno avuto una parte di grande rilievo nel proseguire i lavori anche la famiglia e gli amici; sono loro particolarmente grato per l'interesse, l'incoraggiamento e le preghiere. Mio padre, in particolare, ha tenuto fedelmente in considerazione il prosieguo del lavoro, offrendo il suo aiuto quando era possibile. Mia moglie Liz è stata, come sempre, una fonte costante di ispirazione e aiuto: lei e il nostro buon amico Harvey Hames hanno letto l'intero manoscritto, fornendo utili osservazioni.

Mantengo un vivo ricordo di una pietra miliare superata nella prima infanzia, quando divenne chiaro che mi sarei impegnato in campo accademico: allora era la lettura, più tardi sarebbe stata la teologia. Mia madre aveva allora il poco invidiabile compito di tentare di consolarmi, e negli anni a venire proseguì a credere in me molto tempo dopo che io e molti altri ci fummo arresi. Sono profondamente rammaricato che non abbia vissuto abbastanza a lungo per vedere la mia ordinazione al presbiterato. Quest'opera non è altro che un piccolo grazie per il suo amore e la sua fiducia in me.

Abbreviazioni bibliografiche

FONTI PRIMARIE: TESTI, TRADUZIONI E SERIE

- ACW J. QUASTEN - J.C. PLUMPE (ed.), *Ancient Christian Writers: The Works of the Fathers in Translation*, SPCK, London 1952
- AF J.B. LIGHTFOOT (ed.), *The Apostolic Fathers*, MacMillan & Co., London 1891
- ANCL A. ROBERTS - J. DONALDSON (ed.), *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to AD 325*, 24 voll., Edinburgh, Christian Literature Publishing Co., 1884-1888
- ANF A. ROBERTS - J. DONALDSON, *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers Down to AD 325*, 10 voll., Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1951-1953
- APOT R.H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1913
- ApV K. BIHLMAYER (ed.), *Die Apostolischen Väter*, Mohr, Tübingen 1956
- CC H. CHADWICK (ed.), *Origen: Contra Celsum*, Cambridge University Press, Cambridge 1953
- CCG Corpus Christianorum, Series Graeca, Turnout, Breplos 1977-
- CCL Corpus Christianorum, Series Latina, Breplos, Turnout, 1954-
- DSSU R. EISENMAN - M. WISE, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Element Books, Shaftesbury 1992 [tr. it. *Manoscritti segreti di Qumran*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994 (tr. E. Jucci)]
- ECF H. BETTENSON (ed.), *The Early Christian Fathers*, Oxford University Press, Oxford 1956

- EIA M. MALININE - H.-C. PUECH - G. QUISPTEL - W. TILL - R. KASSER (ed.), *Epistula Iacobi Apocrypha*, Rascher Verlag, Zürich 1968
- EV M. MALININE - H.-C. PUECH - G. QUISPTEL (ed.), *Evangelium Veritas*, Rascher Verlag, Zürich 1956
- EWQ A. DUPONT-SOMMER (ed.), *The Essene Writings from Qumran*, Alexander Kohut Memorial Foundation, Berlin 1897-
- IG Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), *Inscriptiones Graecae*, 1873-
- LCC J. BAILLIE - J.T. MCNEILL - P. VAN DUSEN (ed.), *The Library of Christian Classics*, 26 voll., SCM Press, London 1953-1966
- LCL Loeb Classical Library, Harvard University Press, London/Cambridge 1912-
- NPNF P. SCHAFF - H. WACE (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, 2 serie, Eerdmans, Grand Rapids 1956
- NTA E. HENNECKE - W. SCHNEEMELCHER (ed.), *New Testament Apocrypha*, 2 voll., Lutterworth Press, London 1963-1965
- OECT H. CHADWICK (ed.), *Oxford Early Christian Texts*, Clarendon Press, Oxford 1971
- OrAth W. BRIGHT (ed.), *The Orations of St Athanasius against the Arians - According to the Benedictine Text*, Clarendon Press, Oxford 1873
- OrS J. GEFFCKEN (ed.), *Die Oracula Sibyllina*, Hinrichs, Leipzig 1902
- OSol J.H. CHARLESWORTH (ed.), *The Odes of Solomon*, Oxford University Press, Oxford 1973
- OTP J.H. CHARLESWORTH (ed.), *Old Testament Pseudepigrapha*, 2 voll., Longman & Todd, London 1983-1985
- PG J.P. MIGNE (ed.), *Patrologia Graeca*, 162 voll., Garnier, Paris 1857-1866
- Pjer R.A. KRAFT - A.-E. PURINTUN, *Paraleipomena Jeremiou*, Scholars Press, Missoula 1972
- PL J.P. MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, 221 voll., Garnier, Paris 1844-1864
- SC H. DE LUBAC - J. DANIELOU (ed.), *Sources chrétiennes*, Éd. du Cerf, Paris 1945-

LETTERATURA SECONDARIA: EDITORI, PERIODICI E OPERE DI CONSULTAZIONE

- BAGD W. BAUER (originale; traduzione e adattamento iniziale di W.F. Arndt - F.W. Gingrich; revisione e ampliamento di F.W. Gingrich - F.W. Danker), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago/London ²1979
- BFD F. BLASS - A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 1961 [tr. it. *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1997 (cur. G. Pisi)]
- CBQ Catholic Biblical Quarterly
- EWNT H. BALZ - G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1978-1983 [tr. it. *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 2004 (cur. O. Soffritti)]
- ExpT Expository Times
- GNIG J.H. MOULTON - W.F. HOWARD - N. TURNER, *A Grammar of New Testament Greek*, 4 voll., T. & T. Clark, Edinburgh 1906-1976
- HeyJ Heythrop Journal
- HTR Harvard Theological Review
- JBL Journal of Biblical Literature
- JBR Journal of Bible and Religion
- JES Journal of Ecumenical Studies
- JJS Journal of Jewish Studies
- JSNT Journal for the Study of the New Testament
- JSOT Journal for the Study of the Old Testament
- JTS Journal of Theological Studies
- NIDNTT C. BROWN (ed.), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, 3 voll., Paternoster, Exeter 1975-1978
- NKZ Neue Kirchliche Zeitschrift
- NovT Novum Testamentum
- NTS New Testament Studies
- RAC T. KLAUSNER (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Hiersemann, Stuttgart 1950-

- RGG K. GALLING (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 voll., J.C.B. Mohr, Tübingen 1957-1965
- RTR Reformed Theological Review
- SB H. STRACK - P. BILLERBECK (ed.), *Kommentar zum Neuen Testament*, 6 voll., Beck, München 1922-1961
- SBL Society of Biblical Literature
- SJT Scottish Journal of Theology
- SPCK Society for Promoting Christian Knowledge
- TDNT G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 voll., Grand Rapids 1964-1976 [tr. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 voll., Paideia, Brescia 1973-1988 (cur. F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti)]
- TDOT G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1974-2009 [tr. it. *Grande lessico dell'Antico Testamento*, 10 voll., Brescia 1988-2010 (cur. F. Montagnini - F. Ronchi - A. Catastini - R. Contini - P.G. Borbone)]
- TLG L. BERKOWITZ - K.A. SQUITIER (ed.), *Thesaurus Linguae Graecae*, Oxford University Press, Oxford²1986
- ZAW Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft
- ZNW Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft
- ZST Zeitschrift für Systematische Theologie
- ZTK Zeitschrift für Theologie und Kirche

LETTERATURA SECONDARIA: SERIE

- AGJU Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums
- ALGHJ Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums
- ANTJ Arbeiten zum Neuen Testament und Judentum
- BETL Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
- BGBE Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese
- BNTC Black's New Testament Commentaries
- BZNW Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

- CGNT Cambridge Greek Testament Commentaries
- EKKNT Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament
- FRLANT Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
- HNT Handbuch zum Neuen Testament
- HTKNT Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament
- ICC International Critical Commentary
- JSNTSS Journal for the Study of the New Testament - Supplementary Series
- KEK Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament
- NICNT New International Commentary on the New Testament
- NIGTC New International Greek Testament Commentary
- NovTSup Supplements to Novum Testamentum
- NTL New Testament Library
- OTL Old Testament Library
- ÖTNT Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament
- SANT Studien zum Alten und Neuen Testament
- SBLDS Society of Biblical Literature Dissertation Series
- SBLMS Society of Biblical Literature Monograph Series SBT Studies in Biblical Theology
- SNTSMS Society for New Testament Studies Monograph Series
- SNTU Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt
- SNTW Studies of the New Testament and its World
- THKNT Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
- TNTC Tyndale New Testament Commentaries
- TSK Theologische Studien und Kritiken
- TU Texte und Untersuchungen
- WBC Word Biblical Commentary
- WMANT Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
- WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
- ZB Züricher Bibelkommentare

1. Il quadro di fondo

1. IL CONTESTO DEL PRESENTE STUDIO

Il tema della fede di Gesù, distinto dalla fede in lui o rivolta a lui, non è nuovo. È stato sollevato in precedenza tanto da teologi quanto da esegeti della Bibbia, anche se pare che la questione non sia mai stata risolta in modo definitivo in una o nell'altra direzione. Da una parte abbiamo il celebre rifiuto di Tommaso d'Aquino della fede come attributo della condizione umana assunta dal Figlio di Dio. Dopo aver presentato gli argomenti a favore della fede di Cristo, dove cita a sostegno Rm 1,17 ed Eb 12,2, ne dimostra l'insostenibilità:

Il campo della fede è la realtà divina che è nascosta alla vista. Questo abbiamo sostenuto nella *Secunda Pars*. Ora, una virtù, come qualunque altro *habitus*, assume il proprio carattere dal campo d'azione. Dove la realtà divina non è nascosta alla vista, dunque, non vi è alcun motivo di fede. Dal momento della concezione, Cristo aveva però la piena visione dell'essere stesso di Dio, come sosterremo in seguito. Di conseguenza non poteva aver nutrito fede.

Ergo: (i) Il motivo per cui la fede occupa un posto superiore rispetto alle virtù morali è che tratta di questioni più importanti delle loro, sebbene se ne occupi con certe limitazioni. Ora, Cristo non pativa tali limitazioni, per cui, sebbene avesse virtù morali, non poteva aver avuto fede, perché le virtù morali non comportano il tipo di limitazione che è implicato dalla fede nel trattare il proprio materiale specifico. (ii) Il valore morale della fede viene dall'accettare, per obbedienza a Dio, cose che non sono viste con chiarezza. Per questo S. Paolo parla dell'*obbedienza di fede per amore del suo nome tra tutte le nazioni*. Cristo mise però in pratica l'obbedienza radicale a Dio, come sta scritto: *Divenne obbediente fino alla morte*. Non insegnò quindi alcun valore morale che non avesse già conseguito lui stesso in modo superiore.¹

Possiamo segnalare come a dimostrarsi decisive qui siano le considerazioni teologiche, in quanto Tommaso presume che la natura del rapporto con Dio del Figlio incarnato escluda la possibilità, nonostante i precedenti scritturistici, che nutrisse una fede che gli parlasse di Dio.²

L'accento posto sull'identificazione di Cristo con l'umanità, tuttavia, con un'impostazione diversa da questa, ha portato alla conclusione opposta. Maurice Wiles lo esprime così:

Ma la visione cui Gesù dà luogo non è solo una visione di Dio. Se Gesù è l'"immagine di Dio", ciò comporta non solo che vedere lui sia vedere il Padre, ma anche che vedere lui sia vedere un uomo come doveva essere nel piano della creazione divina... Così nel leggere la vicenda di Gesù non solo da storico ma con l'attenzione della fede,

1] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, IIIa, 7, 3.

2] "Nel primo caso, quello di Tommaso, a riecheggiare in così tante menti non è probabilmente tanto la netta distinzione aut-aut tra fede e visione (leggi: fede e rivelazione), quanto la più generica convinzione non meditata che la fede nella divinità di Gesù precluda ogni possibilità di immaginare una fede personale di Gesù stesso" (J.P. MACKEY, "The Faith of the Historical Jesus": *Horizons* 3 (1976) 155-174, in particolare 162-163).

cerco di vedere in lui una via di fede per me stesso, anche come credente.³

In questo caso, se si concentra l'attenzione sulla natura del rapporto tra Gesù e gli altri, si permette, se non si pretende, che egli sia visto come chi condivide la fede. Nel campo dell'esegesi biblica, inoltre, ha portato frutto anche la prospettiva di un'umanità comune, articolata questa volta secondo una corrispondenza esistenziale tra l'esperienza di Gesù e quella di altri, sia riguardo a testi specifici che parlano della fede di Gesù,⁴ sia rispetto alle più globali concezioni del rapporto di Gesù con Dio come viene espresso nei Vangeli.⁵ Anche qui, però, vi sono stati

3] M.F. WILES, *Faith and the Mystery of God*, SCM Press, London, 1982, 61-62; anche D.M. BAILLIE, *Faith in God and its Christian Consummation*, Faber and Faber, London 1964, 231-263; M.L. COOK, "The Call to Faith of the Historical Jesus: Questions for the Christian Understanding of Faith": *Theological Studies* 39 (1978) 679-700; G. EBELING, *The Nature of Faith*, Collins, London 1961 (tr. R.G. Smith), 44-57; F. GOGARTEN, *Christ the Crisis* (Library of Philosophy and Theology), SCM Press, London 1970 (tr. R.A. Wilson) [or. *Jesus Christus wende der welt: Grundfragen zur christologie*, Mohr, Tübingen 1966; tr. it. *Gesù Cristo svolta del mondo: preliminari di una cristologia* (Teologia in cammino 5), Gribaudo, Torino 1970 (tr. F. Gentiloni Severi; cur. C. Benincasa - L. Tosti)], (ed. ingl.) 38-43.235-253; J.P. MACKEY, *Jesus: the Man and the Myth - A Contemporary Christology*, SCM Press, London 1979, 159-171.

4] L'opera iniziale qui è ancora l'articolo di Gerhard EBELING, "Jesus and Faith", in *Word and Faith*, SCM Press, London 1963, 201-246 (tr. J.W. Leitch) [or. *Wort und Glaube*, Mohr, Tübingen 1962; tr. it. *Parola e fede* (La Ricerca Religiosa. Studi e Testi 12), Bompiani Milano 1974 (tr. G. Mion)]; anche J.P. MACKEY, "Historical Jesus", 155-174 e W. THÜSING, "New Testament approaches to a transcendental Christology", in K. Rahner - W. Thüsing, *A New Christology*, Burns & Oates, London 1980 (tr. D. Smith - V. Green), 143-234.

5] In particolare J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, SCM Press, London 1978 (tr. J. Drury), 79-145; anche D.S. CAIRNS, *The Faith that Rebels: A Re-examination of the Miracles of Jesus*, SCM Press, London 1933, soprattutto 218-223; E. FUCHS, *Studies in the Historical Jesus* (SBT 1/12), SCM Press, London 1954, 48-64; P. SCHOONENBERG, *The Christ*, Sheed & Ward, London 1972 (tr. D. Couling), 146-152; cfr. H. BRAUN, "The Meaning of New Testament Christology" (tr. P.J. Achtemeier): *Journal of Theology and Church* 5 (1968) 89-127.

problemi e non solo nell'interpretazione di citazioni cruciali, bensì anche a livello di presupposti. Da quest'ultimo punto di vista Rudolf Bultmann critica Gerhard Ebeling perché utilizza il ponte della fede, legando i credenti a Gesù, per parlare in modo storicizzante dell'atteggiamento personale del secondo:

I Vangeli non parlano della fede di Gesù, né vi accenna il kerygma. Ebeling, certo, presenta in modo del tutto appropriato la struttura della fede come atteggiamento esistenziale. Quando però dice che "sarebbe impossibile dispensare lo stesso Gesù da un atto di fede in ragione del modo con cui ne parla", ricava l'atteggiamento personale del Gesù storico, come fa Fuchs, da una comprensione dell'esistenza che è implicita nella sua attività e diventa udibile nelle sue parole. Confonde, così, l'incontro esistenziale con una concezione oggettivizzante. Quando afferma che nel fatto "per cui l'origine della fede è indirizzata verso un incontro con i testimoni della fede" è insita "un'unicità strutturale della fede", allora evidentemente con "testimoni della fede" intende credenti che testimoniano la propria fede, mentre il kerygma non concede alcuna indagine sulla fede personale del predicatore.⁶

Sebbene gran parte della discussione sulla fede di Gesù si sia concentrata sul senso della sua vita e ministero per comprendere la natura e il contenuto della risposta umana a Dio e, in quanto tale, ha teso a ruotare intorno a citazioni raccolte nei Vangeli sinottici e nella lettera agli Ebrei,⁷ il tema è giunto

6] R. BULTMANN, "The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus", in C.E. Braaten - R.A. Harrisville (ed. e tr.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, Abingdon, New York 1964, 15-42, in particolare 34. Che l'atteggiamento di Bultmann qui non sia informato da un'esegesi critica è chiaro da una nota che accompagna questa citazione: "In Eb 12,2 si presenta Gesù come 'pioniere e perfezionatore della nostra fede'. Questa però non è una presentazione di Gesù credente, come ipotizzerebbe Ebeling, perché non compare nella 'nube di testimoni' di Eb 11".

7] Tra i brani cruciali: Mt 17,14-20/Mc 9,14-29; Mt 21,18-22/Mc 11,12-14.20-25; Eb 3,1-6; 12,1-2; anche Ap 1,5; 2,13; 3,14; 14,12; 19,11.

a espressione anche all'interno di contesti più tipicamente teologici. Da questo punto di vista gli anni recenti hanno testimoniato un rinnovato interesse⁸ per la domanda se l'apostolo Paolo richiami attenzione alla fede di Cristo come fondamento per l'obbedienza di Cristo (e certo dell'intera risposta umana) a Dio, oppure come percorso per l'affidabilità divina in Cristo verso ogni popolo.⁹ Ancora una volta, però, le differenze di esegesi e, senza dubbio, di precomprensioni hanno impedito che si raggiungesse un certo consenso.

Un inconveniente della maggior parte delle analisi della fede di Gesù fino ad oggi è che non riescono a concederle un rilievo adeguato alla misura dell'interesse che per questo tema mostrava la Chiesa antica o ad attestarne il rilievo per il resto dell'evoluzione cristologica. Da una parte gli studi teologici citano il precedente scritturistico allo scopo di sostenere più che di offrire il punto di partenza per prendere in considerazione la fede di Gesù; dall'altra parte, l'esegesi biblica identifica in certi brani il rimando alla fede di Gesù, sebbene le implicazioni teologiche più globali restino in gran parte inesplorate.¹⁰ Il fonda-

8] Andrebbe tuttavia segnalato che la domanda se le costruzioni paoline con *pistis Christou* (ad es., Rm 3,22.26; Gal 2,16.20; 3,22; Fil 3,9; cfr. Gal 3,26 [papiro 46]; Ef 3,12) parlino della fede personale di Cristo fu sollevata dagli studiosi di lingua tedesca al volgere del secolo: J. HAUSLEITER, "Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube": *NKZ* 2 (1891) 109-145. 205-230; G. KITTEL, "*Pistis Iesou Christou* bei Paulus": *TSK* 79 (1906) 419-436; cfr. G. SCHLAGER, "Bemerkungen zu *pistis Iesou Christou*": *ZNW* 7 (1906) 356-358.

9] La discussione contemporanea, come vedremo nel capitolo 3, è decisamente più sfumata di quanto non lascino intendere queste due alternative, sebbene la maggior parte delle posizioni, se non la totalità, possa adattarsi all'interno della polarità proposta tra antropologico e teologico.

10] J.D.G. Dunn, per esempio, nel riflettere se Mc 11,23 parli della fede di Gesù, sostiene che questa possibilità sicuramente non è originaria e nel migliore dei casi nasce nella redazione marciiana, in quanto le versioni più primitive di Mt 17,20 e Lc 17,6 non tollerano tale interpretazione. Conclude quindi che, dal momento che non vi sono nei vangeli sinottici indizi solidi che facciano pensare alla fede di Gesù, "Gesù è il testimone della grazia, non il testimone della

mento per interpretare Gesù come chi mostra fede resta di conseguenza sia sconnesso sia inconcludente. Ecco perché questo studio intende dare una risposta a questa situazione aporetica.

2. LA PORTATA DEL PRESENTE STUDIO

L'intento di questa indagine è di accertare se le tradizioni cristiane antiche testimonino un interesse per la fede di Gesù Cristo e, nel caso, di interrogarci sul motivo.¹¹ Il nostro punto di vista è in primo luogo esegetico, ponendo l'attenzione sui temi teologici sollevati dai testi che prenderemo in considerazione. La parte maggiore dello studio è riservata al Nuovo Testamento, ma si analizzeranno anche i testi significativi precedenti insieme alle fonti extracanoniche che aggiungono qualcosa al nostro tema. Cerchiamo, quindi, di delineare l'interesse della

fede" (J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* [NTL], SCM Press, London 1975, 75). Sembra strano, in prima battuta, che non si citi in questo contesto Mc 9,23, per non dire nulla dei testi significativi di Paolo, Ebrei e Apocalisse che si sono citati prima e, in secondo luogo, che non meritino ulteriore considerazione le origini dell'interesse marciano per la fede di Gesù. Ancora, il professor Dunn sostiene, nella sua analisi di Rm 3,22, che la probabilità che questo versetto parli della fede (Ità) di Gesù è resa meno verosimile in quanto tale tema non viene ulteriormente trattato nella lettera (*Romans*, I, 166); ciò implica, però, che non si debbano intendere in questo modo altre possibili citazioni (come Rm 1,17; 3,25-26; anche Gal 2,16.20; 3,22; Fil 3,9). Questa impostazione atomizzante nasconde inevitabilmente la forza cumulativa dell'indicazione della fede di Gesù; v. anche J.D.G. DUNN, "Once More, *PISTIS CHRISTOU*", in E.H. Lovering, jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, E.J. Lull (ed.), Scholars Press, Atlanta 1991, 730-744, in particolare 737.

11] Bisognerebbe far notare che non ci occupiamo direttamente della domanda se il personaggio terreno di Gesù mostrasse fede, anche se sarebbe ingenuo presumere che le nostre scoperte non abbiano influenza su tale tema. Se si può per esempio dimostrare che la prima Chiesa era interessata alla fede di Gesù, diventa pertinente la domanda da dove sia sorto tale interesse.

prima Chiesa per la fede di Gesù dal suo inizio al suo termine o declino e, all'interno di tale esercizio, tenteremo di identificare i campi di corrispondenza o somiglianza tra tradizioni che rispecchiano tale interesse.

Per offrire una griglia nella quale si possano comprendere i dati e valutare la loro rilevanza complessiva abbiamo adottato la nozione di traiettoria.¹² Oltre ad accertare il contributo di singole fonti, dunque, prenderemo anche in considerazione ognuna di esse come nodo di una traiettoria che attraversa la tradizione cristiana e, in quanto tale, fa parte di una tendenza o preoccupazione più ampie. Il modello di traiettoria risulta qui utile in quanto dà spazio alle idee di progressione e correlazione senza ignorare le specificità dei singoli testi o senza esigere che dimostriamo o la dipendenza letteraria o un preciso percorso di sviluppo. Bisogna rimarcare che non stiamo tentando di sovrapporre un forte grado di omogeneità a testi per il resto divergenti, ma di offrire un punto di vista nuovo su dati che mostrano interesse per la fede di Gesù ma che, quando vengano presi in considerazione da soli, non sono coerenti con lo sfondo più ampio di sviluppo del pensiero cristiano. Si può di conseguenza dimostrare necessario prendere in considerazione un modello più complesso rispetto a una semplice progressione lineare e seguire, per esempio, un certo numero di traiettorie parallele.

12] L'idea di traiettoria come mezzo per comprendere sviluppi del primo cristianesimo è stata introdotta da J.M. ROBINSON - H. KÖSTER, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1971; v. anche, per esempio: J.D.G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, SCM Press, London 1977; H. KÖSTER, *Introduction to the New Testament*, 2 voll., Fortress Press Philadelphia - Walter de Gruyter, Berlin 1982 (tr. H. Köster); J.S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in ancient wisdom collections* (Studies in antiquity and Christianity), Fortress Press, Philadelphia 1987.

All'interno di questa metodologia vi sono, però, sottintese ramificazioni che si dovrebbero riconoscere fin dall'inizio. In primo luogo lo studio non è esaustivo, in quanto non siamo stati in grado di passare in rassegna ogni fonte significativa né, peraltro, di analizzare pienamente quelle inserite. Si è di conseguenza mirato a fondare l'esistenza e il motivo dell'interesse per la fede di Gesù concentrandoci su casi rappresentativi. Il tema della fede di Gesù è tale da rendere opportuna una selezione molto maggiore dei dati, una volta che se ne sia riconosciuto un caso.

In secondo luogo, la nostra argomentazione è, da ultimo, di tipo cumulativo. Sebbene ogni capitolo sia un'unità indipendente e possa essere giudicata per sé, la valutazione se la Chiesa antica fosse interessata alla fede di Gesù dipende dalla valutazione della traiettoria o delle traiettorie nel loro insieme. Senza questo punto di vista è impossibile rendere giustizia ai dati a disposizione, poiché per quanto un testo possa parlare con eloquenza della fede di Gesù, sembrerà sempre un'isola solitaria in un mare di silenzio. A questo scopo si spera che, adottando un approccio più ampio, riusciamo a ipotizzare contesti, nella vita del cristianesimo nascente, in cui sarebbe stato significativo parlare della fede di Gesù.

In terzo luogo, nel nostro punto di vista è inevitabilmente implicato un certo grado di circolarità: una traiettoria è solo la somma di nodi costitutivi il cui raggruppamento e senso può esistere solo all'interno di quella traiettoria, che quindi contribuisce al senso di ogni singolo nodo. Riteniamo tuttavia che questo rapporto dialettico tra i fenomeni e l'intelaiatura ermeneutica sia interiore a ogni interpretazione e non si possa eludere,¹³ non

13] Si possono, per esempio, prendere in considerazione due modelli interpretativi tratti dagli scritti filosofici di H.-G. GADAMER (ad es. *Truth and Method*, Sheed & Ward, London 1954 [tr. W. Glen-Doepel], soprattutto 267-274.333-341 [or. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr,

crediamo, quindi, che il nostro metodo sia qualitativamente più o meno soggettivo delle idee portate a sostegno di ciò che nel corso di questa indagine metteremo in discussione. Come per ogni interpretazione chiediamo che le nostre conclusioni siano giudicate per la loro capacità di essere all'altezza dei fenomeni che pretendono di spiegare e per la loro coerenza nei confronti dei più ampi canoni di comprensione.

Un'ulteriore precomprensione che è stata adottata è che i credenti cristiani dei primi secoli avrebbero potuto ritenere che la figura di Gesù fosse importante non solo per ciò che rivelava di Dio, ma anche per ciò che rivelava della risposta umana a Dio. Non c'è quasi bisogno di comprovare questo aspetto, che viene tuttavia spesso trascurato quando si valutano tradizioni in cui l'attenzione principale è concentrata sul senso teologico di Gesù. Tuttavia, la natura della forma del vangelo,¹⁴ il modo con cui gli evangelisti sinottici presentano

Tübingen 1965; tr. it. *Verità e metodo* (Studi Bompiani), Bompiani, Milano 1983 (tr. G. Vattimo)] e L. WITTGENSTEIN (ad es. *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1978 [tr. G.E.M. Anscombe]; or. tedesco *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967; tr. italiana *Ricerche filosofiche*, G. Einaudi, Torino 1967). In primo luogo l'idea di interpretazione come processo dialettico che porta ad una fusione tra gli orizzonti dell'autore cristiano antico e l'esegeta moderno. In secondo luogo, la costruzione da parte dell'interprete di un "gioco linguistico" che dà senso o significato al testo antico. Entrambe queste metodologie ammettono il contributo importante dell'interprete nel processo e, da questo punto di vista, sono simili all'"approccio della traiettoria". Tutte e tre ammettono che non abbiamo accesso alle tradizioni cristiane antiche o ad altre tradizioni antiche se non nella nostra comprensione "soggettiva" di esse; in questo l'interpretazione "oggettiva" riguarda l'offerta di un'ermeneutica in cui un testo possa essere ascoltato, ricevere senso ed essere compreso. V. l'analisi di A.C. THISELTON, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Paternoster, Exeter 1980, soprattutto 293-325 e 386-427.

14] G.N. STANTON, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (SNTSMS 27), Cambridge University Press, Cambridge 1974, 117-136; anche R.A. BURRIDGE, *What are the Gospels? a comparison with Graeco-Roman biography* (SNTSMS 70), Cambridge University Press, Cambridge 1992, soprattutto 191-219.240-259

il rapporto tra Gesù e i discepoli¹⁵ e i paralleli tra il ministero di Gesù e quello degli apostoli come viene inteso in Luca-Atti,¹⁶ fanno pensare a una riflessione su Gesù dal punto di vista del discepolato cristiano.

In che modo, dunque, possiamo identificare l'interesse per la fede di Gesù? Da una parte la fede è un'idea polimorfa che non si può semplicemente equiparare a un determinato insieme di parole;¹⁷ dall'altra, la radice *pisteuō*, che è il principale referente

[tr. it. *Che cosa sono i Vangeli: studio comparativo con la biografia greco-romana* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 37), Brescia 2008 (cur. F. De Nicola), 190-215.216-225].

- 15] M. HENGEL, *The Charismatic Leader and his Followers* (SNTW), SCM Press, Edinburgh 1981 (tr. J.C.G. Greig), 38-88 e R. RIESNER, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2/7), J.C.B. Mohr, Tübingen ²1984, 408-498.
- 16] E. FRANKLIN, *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, SPCK, London 1975, 145-172; M.H. MILLER, *The Character of the Miracles in Luke-Acts*, tesi dottorale non pubblicata, Graduate Theological Union, California, 1971, 231; F. NEIRYNCK, "The Miracle Stories in the Acts of the Apostles", in J. Kremer (ed.), *Les Acts des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (BETL 48), Leuven University, Gembloux 1979, 169-213, in particolare 182-188.
- 17] Buone introduzioni alle dimensioni filosofica e teologica della fede sono offerte da H. BINDER, *Der Glaube bei Paulus*, Evangelische, Berlin 1968, 11-28; R.J. BOGDAN, *Belief: Form, Content and Function*, Clarendon Press, Oxford 1986; D. EVANS, "Faith and Belief": *Religious Studies* 10 (1974) 1-19.199-212; J. HICK, *Faith and Knowledge*, Collins, London ²1966; J.P. MACKEY, "The Theology of Faith: A Bibliographical Survey (and More)": *Horizons* 2 (1975) 207-237; R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1981. Sulla fede come fenomeno della tradizione cristiana, v. in particolare D.M. BAILLIE, *Faith*; M. BUBER, *Two Types of Faith*, Routledge & Kegan Paul, London 1951 (tr. N.P. Goldhawk) [or. *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zürich 1950; tr. it. *Due tipi di fede: fede ebraica e fede cristiana* (Classici del pensiero cristiano 11), San Paolo, Cinisello Balsamo 1995 (tr. S. Sorrentino)]; F. HAHN - H. KLEIN (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70 Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982; H.-J. HERMISSEN - E. LOHSE, *Faith* (Biblical Encounters), Abingdon, Nashville 1981 (tr. D.W. Stott); D. LÜHRMANN, *Glaube in frühen Christentum*, G. Mohn, Gütersloh 1976; A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament*, Calwer, Stuttgart ⁶1982 (con introduzione di P. Stuhlmacher).

di fede per le tradizioni cristiane scritte in greco, ha un campo semantico più ampio di quello utile al nostro studio.¹⁸ Sembra che abbiamo bisogno di avere una concezione contemporanea più precisa e insieme più inclusiva di quella di uno studio verbale. La nostra preoccupazione principale riguarda la fede come fenomeno relazionale, che viene solitamente manifestato da un essere umano in risposta a Dio: nell'indagare sulla fede di Gesù stiamo quindi cercando prove che facciano pensare a un interesse o a una riflessione sulla fede-rapporto con Dio da parte di Gesù.¹⁹

Vi sono evidentemente molti aspetti della vita di Gesù che non potrebbero essere ritenuti tipici della sua fede, come la vita

- 18] La trattazione classica è quella di R. BULTMANN - A. WEISER, "πιστεύω κτλ", *TDNT* VI, 174-228 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti (cur.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, X, 337-488]; informazioni aggiuntive sono presentate in E. de W. BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1921; G. EBELING, *Parola e fede*, (or. 201-246); A. JEPSEN, "*aman et al.*", *TDOT* I, 292-323 [tr. it. in A. Catastini - R. Contini (ed.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Brescia 1988, I, 625-696]; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, 1082-1088; E. LOHSE, "Emuna und Pistis - Jüdisches und urchristliches Verständnis des Glaubens": *ZNW* 68 (1977) 147-163; D. LÜHRMANN, "Pistis in Judentum": *ZNW* 64 (1973) 19-38.
- 19] Una buona parte della difficoltà riguardo alla possibilità che Gesù mostri fede scaturisce dall'incapacità di distinguere tra il fenomeno della fede e la struttura di fede tramite cui quello viene articolato. Il fatto che Gesù Cristo fosse considerato centrale per la fede cristiana dopo la risurrezione non significa tuttavia che non possa aver pensato di condividere la fede in una fase in cui veniva espressa in modalità più teologiche (anziché cristologiche). Sulla fede come fenomeno precedente al credere, v.: M.L. COOK, "Call", 679-700; R. PANIKKAR, "Faith - A Constitutive Dimension of Man": *JES* 8 (1971) 223-254; W.C. SMITH, *Belief and History*, Virginia University Press, Charlottesville 1977, soprattutto 36-99; *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton 1979, soprattutto 128-172; cfr. la critica di W.J. WAINWRIGHT a Smith ("Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief": *Religious Studies* 20 (1984) 353-366). Per quanto possa essere utile la distinzione tra "fede" come modo d'essere e "credere" come mezzo di comunicare tale fede, il rapporto tra questi due aspetti è intimo e reciproco.

di preghiera²⁰ e la capacità di operare miracoli.²¹ Non è obbligatorio interpretare tali fenomeni in questa luce, sebbene sia possibile, e di conseguenza non sono decisivi per il nostro intento. Ci concentreremo dunque, innanzitutto, sui contesti in cui si trova la famiglia linguistica di *pisteuō*.²² Questa scelta ha almeno due vantaggi: in primo luogo elimina gran parte dell'ambiguità riguardo alla domanda se vi sia riferimento alla fede di Gesù o meno, secondo, dal momento che la nostra intenzione è di stabilire se la prima Chiesa fosse interessata in particolare alla fede di Gesù, ci troveremo su un terreno più saldo quando ci concentreremo su casi in cui si rivolge l'attenzione a quella.

Abbiamo già segnalato che il nostro interesse specifico è la disposizione di fede e non la famiglia verbale di *pisteuō*, sebbene questa sia stata utilizzata come strumento per esprimere quello. Siamo in particolare interessati alla fede nel suo senso relazionale, che abbraccia due blocchi di caratteristiche: le caratteristiche del fondamento del rapporto (come fiducia, certezza, speranza, convinzione, ecc.) e quelle delle conseguenze esterne del rapporto (come lealtà, obbedienza, azione, supplica, ecc.). Dove i testi permettono di essere più specifici, segnaleremo in quale senso si intende la fede di Gesù, dove ciò non è

20] E. FUCHS, *Historical*, soprattutto 61-64, e M. THEUNISSEN, "Ο αἰτῶν λαμβάνει: Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins", in B. Casper (ed.), *Jesus Ort der Erfahrung Gottes*, Herder, Freiburg 1976, 13-68.

21] G. EBELING, *Parola e fede*, (or. soprattutto 230-232) e A. NOLAN, *Jesus before Christianity: The Gospel of Liberation*, Longman & Todd, London 1980, 30-36 [tr. it. *Gesù prima del cristianesimo: un vangelo di liberazione* (Fede e storia 6), EDB, Bologna 1986 (tr. S. Bertocchi), 45-53]. In un senso più generico, G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London 1983, soprattutto 49-54, lascia intendere che gran parte della vita di Gesù faccia pensare a un clima di **mînâ*.

22] Un punto di partenza simile è adottato da C.D. MARSHALL nella sua indagine sulla fede nel vangelo di Marco (*Faith as a theme in Mark's narrative* (SNTSMS 64), Cambridge University Press, Cambridge 1989, 30-33). Bisognerebbe segnalare che dove le fonti non sono scritte in greco, si prenderanno in considerazione i gruppi semantici equivalenti (ad es., **āman* in ebraico, *fides* o *credo* in latino).

possibile, si avvanzeranno osservazioni più generiche. La parola *fede* in tutto questo studio, quando non si precisi altrimenti, è utilizzata per abbracciare il fenomeno globale e non un suo elemento o carattere specifico.²³

Prima di iniziare la nostra indagine sarà utile esplorare alcuni dei modi in cui si comprendeva ed esprimeva la fede nelle fonti giudaiche, classiche ed ellenistiche anteriori e contemporanee alle prime tradizioni cristiane che stiamo per affrontare. Si tratta di un esercizio importante perché, per quanto il cristianesimo fosse destinato a offrire a tempo debito una nuova definizione di fede e, si può dire, a tributarle un nuovo livello di importanza come risposta religiosa, sarebbe errato pensare alla risurrezione di Gesù Cristo come nascita della fede. Questa faceva già parte integrante dell'abito mentale religioso nel tempo in cui venivano scritti i libri del Nuovo Testamento, tanto che sarebbe abbastanza impossibile cogliere il senso della fede nelle più antiche tradizioni cristiane senza riconoscere come veniva intesa nel giudaismo e altrove. In questa fase il nostro scopo non è di fissare solide linee di sviluppo o dipendenza, ma di chiarire un contesto fornendo un certo numero di osservazioni preliminari che siano sostenute da esempi tratti da una discreta gamma di fonti primarie e riguardino il modo con cui si intendeva il fenomeno della fede e si usava la famiglia semantica di *pisteuō*.

3. I SIGNIFICATI DI FEDE NEI PRIMI TEMPI CRISTIANI

Il fenomeno della fede come rapporto interpersonale tra esseri umani o l'umanità e Dio non è assolutamente un'in-

23] Sulla gamma di senso delle parole "fede" e "credere", v. E.D. O'CONNOR, *Faith in the Synoptic Gospels: A problem in the correlation of Scripture and Theology*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1961, XI-XX; W.C. SMITH, *History*, 36-69; *Faith*, 105-127.

novazione cristiana. All'interno della tradizione giudaica, ad esempio, è ampiamente attestato in tutto l'Antico Testamento e viene spesso indicato con la radice *'āman*. Viene espresso anche tramite forme più narrative in storie di fede che riguardano eventi fondamentali della storia d'Israele o episodi delle vite dei suoi personaggi fondamentali.²⁴ Da quest'ultimo punto di vista è particolarmente significativo Abramo, come si può vedere dal modo con cui le interpretazioni più tarde lo presentano spesso in modo esplicito come uomo di fede o sottolineano i rimandi alla sua fede attestati nelle tradizioni del Pentateuco.²⁵ Per esempio:

“... vi fu una voce nei cieli, a proposito di Abramo, che egli era fedele in tutto quel che gli venne detto ed egli amava²⁶ il Signore e, in tutte le calamità, era fedele... Ho detto a tutti che mi sei fedele in tutto quel che ti dico. Va' in pace” (Giub 17,15; 18,16). “Abramo non fu trovato fedele quando fu messo alla prova, e ciò non gli fu computato a giustizia?” (1 Mac 2,52). “Dice Shema'jah: ‘La fede con cui il loro padre Abramo credette in me merita che io divida il mare per loro’. Perché è detto: ‘E credette nel Signore...’... E così trovate anche che il nostro padre Abramo ereditò tanto questo mondo quanto

24] Da questo punto di vista l'avvenimento preminente è l'esodo, mentre personaggi molto utilizzati sono Abramo, Mosè e Davide. L'impiego di queste e di altre storie per dare forma alla concezione giudaica della fede è indagato da W. BRUEGGEMANN, *In Man We Trust: The Neglected Side of Biblical Faith*, John Knox Press, Atlanta 1972, *passim*; *Hope within History*, John Knox Press, Atlanta 1987, soprattutto 7-26; H.-J. HERMISSEON - E. LOHSE, *Faith*, 10-46.

25] Per analisi più complete di Abramo nelle tradizioni giudaiche, v. R.E. CLEMENTS, *Abraham and David: Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition* (SBT 2/2), SCM Press, London 1974, 52-58; G.H. HANSEN, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSS 29), JSOT, Sheffield 1989, 175-199; J. JEREMIAS, “Αβρααμ”, *TDNT*, 8-9 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, I, 23-26]; SB III, 186-201.

26] È l'interpretazione di Charles, sebbene il testo vada più verosimilmente inteso “di come il Signore lo amava...”, cfr. traduzione di L. Fusella, per il resto seguita in questa citazione (N.d.T.).

l'aldilà solo come ricompensa per la fede con cui credette, come è detto: ‘E credette nel Signore...’” (Mekilta, Beshallah su Es 14,15 e 14,31). “Quel Dio, stupitosi alla fede di Abramo, lo ripagò con fedeltà confermando con un giuramento i doni che aveva promesso, e qui non parlò più a lui come Dio con un uomo, ma come amico con una persona intima” (Filone, *Abramo* 273). “Ed ebbe fede nella parola del Signore e gli fu computata a merito perché non discusse con lui con parole” (Targum Pseudo-Jonathan su Gn 15,6; anche 2 Mac 1,2; Ne 9,7-8; Filone, *Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 94; Sir 44,19-21; Targum Onqelos su Gn 15,6; cfr. Rm 4; Gal 3; Eb 12)

L'impiego della narrazione come mezzo per indagare i significati della fede nell'Antico Testamento e nel resto della letteratura giudaica ci mette in guardia sull'importanza che in questo ambito si attribuiva alla prassi. Lascia pensare che la definizione di fede fosse concepita come un processo passivo di riflessione su avvenimenti e personaggi della storia giudaica, piuttosto che una costruzione attiva di modelli di convinzioni dipendenti da un pensiero più filosofico o astratto. Ciò, se non segnala necessariamente una scissione tra le dimensioni intellettuale ed espressiva della fede,²⁷ attesta però che si riteneva che certi aspetti del fenomeno della fede fossero comunicati con più adeguatezza dalle vite e dalla condotta di rappresentanti cruciali. Non neghiamo qui il rilievo agiografico dei testi riguardanti le vite dei grandi eroi giudaici, ma vediamo un'ulteriore funzione didattica o emulativa in cui questi personaggi incarnano ciò che significa vivere di fede e, nel farlo, offrono

27] Cfr. la rigida distinzione di Martin Buber tra la fede giudaica, caratterizzata da un rapporto di fiducia, e la fede cristiana, caratterizzata da un rapporto di riconoscimento (*Due tipi*, 57-61 e *passim*); sull'insufficienza di questo approccio, v.: D.R. LINDSAY, *Josephus and Faith: Πίστις and Πιστεύειν as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament* (AGJU 19), E.J. Brill, Leiden 1993, soprattutto 165-189; E. LOHSE, *Emuna*, 147-163; J.M. OESTERREICHER, *The Unfinished Dialogue: Martin Buber and the Christian Way*, Citadel, Secaucus 1987, 74-98.

agli altri esempi tangibili e concreti da seguire. La sostanza della fede all'interno delle tradizioni giudaiche prima e intorno al tempo del Nuovo Testamento, quindi, oltre che con dichiarazioni di fede e di condotta più formali,²⁸ si sviluppa principalmente parlando di persone e situazioni piuttosto che con proposizioni astratte.²⁹

Una conferma generica per tale affermazione è offerta dall'impostazione legale casuistica che si adotta nella Mishnà e in altri scritti giudaici, con cui la condotta e i discorsi di personaggi del passato d'Israele fungono da precedenti per istruzioni o ordini specifici.³⁰ Troviamo questa tecnica, più in particolare

- 28] Si possono ad esempio trovare, all'interno dell'Antico Testamento, nello *Shema* e nel *Decalogo* (Dt 6,4-5 e Es 20,1-17). Sul senso e sullo sviluppo successivo di professioni di fede nel giudaismo v. E.E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1987 (tr. I. Abrahams), soprattutto 1-36.
- 29] Ciò è evidente, ad esempio, nei modi con cui i Salmi mettono a disposizione un vocabolario per la fede radicato nelle esperienze del popolo; la conoscenza di Dio dipende dalla riflessione sull'incontro e l'assenza divini.
- 30] Questa tecnica è troppo ampia perché possiamo commentarla nei particolari, ma dovrebbero essere chiarificatori i seguenti esempi, che sono tratti dalla Mishnà e segnalano come il sostegno a determinate direzioni d'azione sia offerto da Abramo e Mosè: "R. Nehorai dice [in una discussione sul valore relativo di diverse occupazioni]: Mettere da parte tutte le arti del mondo e non insegnerei niente a mio figlio se non la Legge, perché un uomo ne gode la ricompensa in questo mondo e il suo intero guadagno resta per il mondo a venire. Con tutti gli altri mestieri, però, non è così, perché quando un uomo cade malato o diventa vecchio o incontra problemi e non può impegnarsi nel suo lavoro, ecco, muore di fame. Ma con la Legge non è così, perché lo custodisce da ogni male finché è giovane, e nella vecchiaia gli assicura un futuro e una speranza. Che cosa dice della sua giovinezza? *Coloro che sono al servizio del Signore rinnoveranno la propria forza.* Della sua vecchiaia, che cosa dice? *Porteranno ancora frutti nella vecchiaia.* Così dice anche del nostro padre Abramo: *Ed Abramo era anziano e molto avanzato negli anni, e il Signore aveva benedetto Abramo in tutto.* E troviamo che Abramo nostro padre aveva eseguito l'intera Legge prima che fosse data, perché sta scritto: *Poiché Abramo ha ascoltato la mia voce e custodito la mia parola, i miei comandamenti, i miei ordini e le mie leggi*" (mKidd. 4,14; anche mAbot 5,19). "Il grande sinedrio era composto da uno e settanta [giudici] e il piccolo

e qualche tempo dopo, nella Mekilta de Rabbi Ishmael, dove le vite di Abramo e Mosè forniscono una conferma e un esempio del bisogno che ogni israelita abbia fede:

È certo grande la fede davanti a colui che parlò e il mondo giunse all'esistenza. Perché in ricompensa per la fede con cui Israele credette in Dio, lo Spirito Santo si posò su di loro ed essi innalzarono il canto, come fu detto: "Ed essi credettero nel Signore... Quindi cantarono Mosè e i figli d'Israele" (Es 14,13; 15,1). R. Neemia dice: Da che cosa puoi dimostrare che chiunque accolga anche un solo comandamento con vera fede merita di vedere posarsi su di lui lo Spirito Santo? Troviamo che così è stato per i nostri padri. Perché come ricompensa della fede con cui credettero, furono ritenuti degni di vedersi posare lo Spirito Santo su di loro, così che poterono innalzare il canto, come è detto: "Ed essi credettero nel Signore... Quindi cantarono Mosè e i figli d'Israele". E così trovate anche che il nostro padre Abramo ereditò tanto questo mondo quanto quello a venire solo come ricompensa per la fede con cui credette, come è detto: "Ed egli credette nel Signore", ecc... (Gn 15,6). E così trovate anche che Israele fu redento dall'Egitto solo come ricompensa per la fede con cui credettero, e si dice: "E il popolo credette" (Es 4,31). E dunque dice: "Il Signore difende i fedeli" (Sal 31,24). Mantiene il ricordo della fede dei padri... Che cosa dice sulle persone di fede? "Aprite le porte, che entri la nazione giusta che mantiene la fedeltà" (Is 26,2). In questa porta, dunque, entreranno tutte le persone di fede. (Mekilta, Beshallah su Es 14,31)

In questo stralcio possiamo scorgere come si presentino Abramo, Mosè e gli israeliti che prendono parte all'esodo come modelli di fede che ricevono i benefici connessi. Per quanto si parli di tali personaggi in modo generoso, è evidente che la loro

[sinedrio] di tre e venti. Da dove impariamo che il grande sinedrio debba essere composto di uno e settanta? Sta scritto, *Radunami settanta uomini degli anziani d'Israele;* e Mosè aggiunto a loro fa uno e settanta" (mSanh. 1,6; anche mJoma 3,8; 4,2; 6,2; mR.H. 2,9; mMeg. 3,4; mAb. 5,18).

condotta o atteggiamento di fede non va semplicemente venerato, ma deve essere seguito e messo in pratica.³¹

Una difficoltà della forma narrativa come tramite di articolazione della fede è la domanda sulla definizione: come possiamo delimitare la fede e decidere dove sia presente? Da questo punto di vista è utile prendere in considerazione storie di fede unite a un repertorio lessicale che venga strettamente identificato con il fenomeno e, come abbiamo già segnalato, la radice principale utilizzata a tale scopo in ebraico è *'aman*.³² Le rassegne dell'impiego di tale radice nell'Antico Testamento mostrano però un'ampia gamma di significati, tanto che in molti casi non indica assolutamente un rapporto tra Dio e l'umanità.³³ In altri contesti la fa-

31] Si è anche identificato il valore di emulazione di personaggi chiave come influsso decisivo per la composizione delle cosiddette rappresentazioni dell'"uomo divino" nella letteratura classica ed ellenistica: "Che il personaggio in questione sia il Socrate di Platone, il Diogene di Dione di Prusa, l'Alessandro di Plutarco o il Mosè di Filone, la condizione elevata o addirittura divina del personaggio carismatico poggia sulla sua presentazione come saggio e possessore di una virtù che può fungere da paradigma di edificazione morale" (D.L. TIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (SBDLS 1), Scholars Press, Missoula 1972, 291). Tiede offre un'analisi particolareggiata di questi ritratti, in particolare del Mosè di Filone (101-137), ma v. anche la valutazione di C.H. HOLLADAY (*THEIOS ANER IN HELLENISTIC-JUDAISM: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (SBLDS 40), Scholars Press, Missoula 1977, 103-198).

32] A. WEISER prende in considerazione anche le seguenti radici: *bāṭah ḥakāh ḥasāh, jāhal, qawāh* ("πιστεύω κτλ (OT Section)", in *TDNT VI*, 182-196 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, X, 359-397]).

33] Oltre a A. JEPSEN, "*'aman et al.*", 625-696 e alla bibliografia là citata v.: D.R. LINDSAY, *Josephus*, 21-38; D. LÜHRMANN, "Pistis"; *Glaube*, 31-45; A. MEYER, *Das Rätsel des Jacobusbriefes*, Töpelmann, Giessen 1930, 118-141. Sebbene sia spesso difficile fornirne il significato preciso, la radice *'aman* veicola le seguenti idee: confermare, stabilire (ad es., Gn 42,20; 1 Sam 3,20; 1 Re 8,26; 1 Cr 17,23,24; 2 Cr 6,17; 20,20b; Gb 29,24); solido, permanente, sicuro, deciso, certo (ad es., Es 17,12; Dt 28,59; 1 Sam 25,28; 2 Sam 7,16; 1 Re 11,38; 2 Cr 31,12,15; 34,12; Ne 13,13; Sal 37,3; 89,29,38; 93,5; 119,86; Is 22,23,25; 33,6,16; 55,3; Ger 15,18; Os 5,9); onesto, affidabile, attendibile, fidato (ad es., 2 Re 12,16; 22,7; Sal 96,13; Pr 11,13; 12,17; 13,17; 14,5; 20,6; 25,13; 27,6; Is 8,2; 59,4; Ger 5,1,3; 7,28; 9,2);

miglia linguistica di *'aman* si utilizza per un rapporto tra esseri umani³⁴ e, di tanto in tanto, la si trova in un contesto in cui una parte funge da messaggero divino e, di conseguenza, la risposta a loro definisce indirettamente la risposta a Dio.³⁵

Numerosi e difficili da classificare sono i casi in cui la radice *'aman* indica un rapporto tra Dio e l'umanità. Spesso non è possibile distinguere con chiarezza, per esempio, tra la fede come accoglienza intellettuale e fede come fiducia personale, in quanto nella maggior parte delle ricorrenze sono presenti entrambi gli aspetti, sebbene in proporzioni diverse. Forse ciò è inevitabile, siccome la natura della fede è tale che la maggior parte delle convinzioni racchiuse nelle frasi hanno conseguenze comportamentali e la maggior parte delle espressioni di fede trovano la fonte in una convinzione intellettuale.³⁶ Il consenso di Abramo alla promessa divina che sarebbe stato il padre di una grande nazione, per esempio, richiese, tra le altre cose, che egli si avventurasse fuori dalla propria patria (Gn 12,1-3; 15,1-6); dall'altra parte, l'esortazione isaiana che il re Acaz avrebbe dovuto dimostrare la fede demolendo i propri piani d'emergenza davanti al disastro politico, presume una determinata comprensione di Dio e della sua capacità di aiutare (Is 7,1-9).

fiducia, garanzia (ad es., Dt 28,66). C'è evidentemente un notevole grado di sovrapposizione tra queste categorie.

34] "Sicon però non si fidò a far passare Israele nel suo territorio..." (Gdc 11,20; anche 1 Sam 27,12; 2 Cr 32,15; Ger 12,6; 40,14; Lam 4,12; cfr. il rapporto tra umanità e animali in Gb 39,12,24).

35] "Credete nel Signore vostro Dio e sarete saldi; credete nei suoi profeti e avrete successo" (2 Cr 20,20c; anche Es 4,1; 19,9).

36] Questa, che pure suona più come un giudizio filosofico (cfr. R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Clarendon Press, Oxford 1981, 3-32. 104-124) che una conclusione esegetica, pare accordarsi con ciò che troviamo nella Bibbia: Giacomo informa i suoi lettori che persino la fede in Dio dei demoni li fa rabbrivire (Gc 2,19), mentre i barellieri la cui fede è presentata con la loro iniziativa di portare l'amico a Gesù devono aver avuto qualche idea precedente del motivo per cui valeva la pena intraprendere tale impresa (Mt 9,1-8/Mc 2,1-12/Lc 5,17-26).

Piuttosto che tentare di distinguere tra dimensioni della fede attive e passive o intellettuali e di fiducia, una distinzione più redditizia è tra casi in cui si utilizza *'āman* per indicare una risposta che dà avvio a un rapporto o ne incentiva lo sviluppo e casi in cui segnala il mantenimento di un rapporto già esistente. *'āman* è utilizzato, nella prima categoria, esclusivamente per indicare una risposta umana a un'iniziativa divina, che può prendere la forma di miracolo, promessa o comandamento e che porta spesso all'accoglienza di un beneficio salvifico di qualche tipo, così da condurre all'instaurazione di un'alleanza (ad es., Gn 15; Es 4):

Generico: “Essi però non ascoltarono, ma furono ostinati come erano stati i loro padri, che non avevano creduto nel Signore loro Dio” (2 Re 17,14; anche Dt 1,32; 2 Cr 20,20a; Sal 78,22; 106,12; Is 7,9; 28,16; 43,10; Gio 3,5).

Miracolo: “Allora Mosè rispose: ‘Ma ecco, essi non mi crederanno e non ascolteranno la mia voce, perché diranno: Non ti è apparso il Signore’... “Perché possano credere che il Signore, il Dio dei loro padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe ti è apparso”... “Se non ti crederanno’, disse Dio, ‘o non presteranno ascolto al primo segno, che credano al secondo segno. Se non crederanno neppure a questi due segni o non presteranno ascolto alla tua voce...’ E il popolo credette; e quando ebbero udito che il Signore aveva visitato il popolo d’Israele e che aveva visto la loro afflizione, chinaron il capo e lo venerarono” (Es 4,1.5.8.9.31; anche Es 14,31; Nm 14,11; Sal 78,32)

Promessa: “E credette al Signore, che glielo accreditò a giustizia” (Gn 15,6; anche Nm 20,12; Sal 106,24)

Comandamento: “Salite a prendere possesso della terra che vi ho dato’, quindi vi siete ribellati contro il comandamento del Signore vostro Dio e non avete creduto a lui né avete obbedito alla sua voce” (Dt 9,23)

Beneficio salvifico: “Se non crederete, di certo non sarete stabiliti” (Is 7,9; anche 2 Cr 20,20a)

In questi contesti la fede rappresenta il mezzo con cui il popolo entra in rapporto con Dio alle condizioni indicate dalla precedente azione divina. Nella seconda categoria *'āman* indica la condotta tanto divina quanto umana rispetto a un rapporto esistente che viene solitamente presentato come alleanza. Dio, quindi, è fedele alle sue precedenti promesse, azioni o impegni e può affidare certi aspetti della sua fedeltà ad altri; ci si attende che l'umanità, da parte sua, risponda similmente nella fedeltà:

Dio è fedele: “Sappi dunque che il Signore tuo Dio è Dio, il Dio fedele che conserva l'alleanza e l'amore costante con coloro che lo amano e custodiscono i suoi comandamenti, per mille generazioni” (Dt 7,9; anche Dt 32,4; Sal 19,7; 33,4; 36,6; 40,10; 88,12; 89,2.3.6.9.26.34.50; 92,3; 98,3; 100,5; 111,7-8; 119,75.90.138; 143,1; Is 25,1; 49,7; Ger 42,5; Lm 3,23; Os 2,22)

Dio affida: “Non così il mio servo Mosè; gli è affidata tutta la mia casa” (Nm 12,7; cfr. Gb 4,18; 12,20; 15,15)

L'umanità è fedele: “Il Signore ricompensa ogni uomo per la sua giustizia e la sua fedeltà, perché il Signore ti ha messo oggi nella mia mano e non ho steso la mia mano contro l'unto del Signore” (1 Sam 26,23; anche Dt 32,20; 1 Sam 22,14; 2 Sam 20,19; 2 Cr 19,9; Sal 12,2; 31,23; 78,8.37; 101,6; 116,10; 119,30.66; Pr 12,22; Is 26,2; Os 11,12; Ab 2,4)

Nel periodo intertestamentario e oltre si sviluppa ulteriormente per l'incontro divino-umano l'importanza della fede, che indica sempre di più la risposta umana a Dio.³⁷ La

37] Adamo ed Eva 29,7; 2 Bar 54,16.21; 4 Bar 6,7-8; 1 Enoc 43,4; 46,8; 58,5; 61,4.11; 63,5.7; 69,24; 108,11.13; 2 Enoc 35,2 (A)/35,3 (B); 51,2.5; 61,5-62,1 (A); Ep. Arist. 261; 4 Esd 6,5.28; 7,33-34; 9,7; 13,23; Gdt 14,10; Giub. 14,21; 17,15; 18,16;

fedele, soprattutto, diventa il fattore decisivo non in primo luogo per la tutela del già esistente impegno dell'alleanza, ma per l'appropriazione dei benefici salvifici di Dio nel presente e, in particolare, nel futuro. È una tendenza evidente in molti tipi di testi, tra cui:

Apocalittici: "Al compimento del mondo, infatti, (vi) sarà vendetta contro coloro che furono scellerati, secondo la loro scelleratezza, e glorificherai i fedeli, secondo la loro fede" (2 Bar 54,21; tr. P. Bettiolo); "Ed accadrà che ciascuno che verrà salvato e che avrà potuto trovare scampo in virtù delle sue opere o della fede in cui avrà creduto..." (4 Esd 9,7; tr. P. Marrassini; anche 2 Bar 54,16; 4 Bar 6,6-7; 2 Enoc 62,1-2 [J]); 4 Esd 6,5)

Midrash: "Non temere per lui [Giacobbe], o sorella mia [Rachele], poiché la sua via è retta, ed egli è uomo perfetto e credente e non si perderà. Non piangere!" (Giubilei 27,17, tr. L. Fusella).

Liturgici: "Perché il fuoco brucerà le fondamenta delle montagne e il fuoco consumerà lo Sceol più profondo. Ma coloro che sperano nelle tue leggi, tu li salverai, e porterai aiuto a coloro che ti servono con fede, perché il loro seme sia per sempre davanti a te" (1QH 17,13; incertezza testuale)

27,17; 1 Mac 3,13; 2 Mac 15,7; 3 Mac 2,7,11; 4 Mac 16,18-23; 17,1-2; Mart. Is 1,9; 2,9; 6,3,6; Odi Sal. 29,6; 1QpHab 8,1-3b; 1QH 17,13; 1QM 13,2-3; Or Sib 3,69.74.284.376.584-585.724.775; 4,40.52; 5,161.284-285.462; 8,251-259; Sir 1,14-15.27; 2,6-10.13; 4,16; 6,7; 7,26; 11,21; 12,10; 16,3; 17,14; 25,12; 32,24; 45,4; 48,22; 49,10; 51,1; Test Aser 7,7; Test Dan 5,13; 6,4; Test Is 1,6-8; Test Giac 7,11; Tb 14,4; Sap 1,2; 3,9.14; 12,2.17; 14,5.28; 16,26. V., in particolare: H. BINDER, *Glaube*, 31-35; W.H.P. HATCH, *The Pauline Idea of Faith in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1917, 1-19; D.R. LINDSAY, *Josephus*, 39-51; E. LOHSE, "Emuna", 147-163; D. LÜHRMANN, "Pistis", 19-38; R. REITZENSTEIN, *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance* (The Pittsburgh Theological Monograph Series), Pickwick, Pittsburgh 1978 (tr. J.E. Stealy), 293-295.

Missionari: "E quando Achior vide tutto ciò che aveva fatto il Dio d'Israele, credette fermamente in Dio e fu circonciso e fu aggregato alla casa d'Israele, restando così fino a questo giorno" (Gdt 14,10; cfr. Gio 3,5)

Pesher: "Ma il giusto vivrà per la sua fede. La spiegazione di ciò riguarda tutti coloro che osservano la legge nella casa di Giuda. Dio li salverà dalla casa del giudizio a motivo della loro afflizione e della fede nel maestro di giustizia" (1QpAb 8,1-3b)

Sapienziali: "Coloro che confidano in lui [cioè nel Signore] comprenderanno la verità e i fedeli risiederanno con lui nell'amore..." (Sap 3,9; anche Sir 4,16; Sap 16,26)

Testamentari: "Perché la via di Dio prosegue per sempre, non ascoltate solo con pure orecchie corporee, ma anche con la profondità del cuore e con vera fede senza alcun dubbio... allora quanto sarà il guadagno di colui che è stato saldo nella fede nella parola di Dio e ha aderito senza dubbio e con cuore integro alla conoscenza dei comandamenti di Dio e alle storie dei santi; perché egli erediterà il regno di Dio" (Test Isacco 1,6-7 [interpolazione cristiana?]; anche Test Dan 5,13; 6,4)

Vi sono anche testimonianze che lasciano pensare come la fede, in contesti escatologici, anziché essere responsabilità del credente, potrebbe in effetti rappresentare un dono di Dio:

Farò uscire nella luce splendente coloro che hanno amato il mio nome santo e li farò sedere ciascuno sul trono della sua gloria. Ed essi risplenderanno per tempi incommensurabili, poiché il giudizio di Dio è giustizia, dato che, ai fedeli, Egli dà la fede - oltre ai sentieri della verità - nel luogo di riposo. (1 Enoc 108,13; anche Or Sib 3,584-585; Test Isacco 1,8)

Un'ultima osservazione relativa allo sviluppo dell'idea di fede nel giudaismo prima del Nuovo Testamento o in contem-

poranea con esso riguarda l'attesa che gli unti di Dio o il suo messia escatologico abbiano fede o mostrino fedeltà. Questo tema ha la propria origine nell'Antico Testamento (ad es., 1 Sam 2,35; Is 11,5; 16,5; 42,3), nel quale di particolare interesse è il rapporto tra Dio e Davide attestato nel Salmo 89. Nei versetti d'apertura si loda Dio per la sua **mûnâh* (vv. 2.3.6.9), ma poi questa prerogativa divina è conferita a Davide, suo unto (v. 25). Davanti all'infedeltà israelita l'alleanza di Dio con Davide non viene meno ed è fissata per sempre (v. 30; cfr. v. 38): la sua **mûnâh* resterà per sempre con lui (v. 34). Il salmo muove metaforicamente verso una conclusione con la domanda "Signore, dove è il tuo tenace amore di un tempo, che giurasti a Davide con la tua **mûnâh*?" (v. 50). È presente un flusso di pensiero simile nei Salmi di Salomone, al capitolo 17, dove il figlio di Davide è lo strumento del Signore sulla terra per il compimento del dominio divino. Come è fedele il Signore nella sua condotta e nelle sue promesse, così è anche il suo scelto: "Il Signore stesso è suo [del figlio di Davide] re, la speranza di colui che ha una forte speranza in Dio (*elpis tou dynatou elpidi theou*)... La sua speranza sarà nel Signore (*hē elpis autou epi kyrion*)... Che custodisce il gregge del Signore in fede e giustizia (*en pistei kai dikaiosynē*), non lascerà che qualcuno di essi inciampi nel loro pascolo" (Ps Sal 17,34.39.40).

Particolarmente interessante a questo riguardo tra le altre citazioni extrabibliche³⁸ è un brano di 1 Maccabei. Qui presenta

38] "E in quei giorni i miei occhi videro l'Eletto di giustizia e di fede" (1 Enoc 39,6; anche 83,8). "R. Isaac b. Marion disse: 'Ma il giusto vivrà per la sua fede' (Ab 2,4) significa che persino il giusto che vive per sempre vive per la sua fede" (Eccles. R. III, 9,1 [su Qo 3,9]). "Ma coloro che li incrociano in fede non saranno disturbati... e per coloro che passano dopo di lui [del messia del Signore] è stata fissata la Via, e per coloro che si attengono al sentiero della sua fede, e coloro che adorano il suo nome" (Odi Sal 39,5.13; anche 4,3,5; 8,10). "E tu rinnovasti per loro la tua alleanza... [Tu sollevasti] per loro un pastore fedele" (Frammento di una preghiera liturgica dalla grotta 1); "... ma in verità [il messia del Signore]

il processo con cui Simone viene eletto alla carica e richiama l'attenzione sui criteri con cui venne condotta tale decisione. In questo contesto risulta tanto più significativa la citazione della *pistis* in quanto la nomina di Simone si attua sullo sfondo dell'attesa che debba presto apparire un profeta fedele:

E quando il popolo vide la fede di Simone (*tēn pistin tou Simōnos*) e la gloria che egli aveva voluto procurare alla sua nazione, lo costituirono capo e sommo sacerdote, per aver egli fatto tutte queste cose, per la giustizia e la fede (*tēn dikaiosynēn kai tēn pistin*) che aveva custodito verso la sua nazione... E i giudei e i sacerdoti avevano giudicato bene che Simone fosse loro capo e sommo sacerdote per sempre fino a quando non fosse sorto un profeta fedele (*heōs tou anastēnai profētēn piston*)... (1 Mac 14,35.41).

4. I SIGNIFICATI DELL'INSIEME SEMANTICO DI *PISTEUŌ* NEI PRIMI TEMPI CRISTIANI

Dopo aver presentato un certo numero di osservazioni generali sul fenomeno della fede, passiamo a prendere in considerazione l'insieme semantico di *pisteuō* e in particolare come lo si utilizzava nell'epoca precedente e coeva al Nuovo Testamento, in contesti tanto giudaici quanto greco-romani, per presentare il lato umano del rapporto con il divino. Per partire dallo sfondo giudaico, è evidente dai Settanta che i traduttori ritennero che i sinonimi di *pisteuō* offrirono equivalenti idonei per gran parte del contenuto semantico della radice *'āman*:³⁹ l'unica alternativa

giudicherà i poveri e riprenderà con fedeltà i bisognosi del popolo..." (Tg Is su 11,4).

39] Si possono prendere in considerazione le seguenti statistiche sulle forme verbali di *'āman*: (i) nifal: *axiopistos* Pr 27,6; *empisteuō* 2 Cr 20,20b; *pisteuō* Gn 42,20; *pistis* Ger 15,18; *pistos* Nm 12,7; Dt 7,9; 28,59b; 1 Sam 2,35; 3,20; 22,14; 25,28; 1 Re 11,38; Ne 9,8; 13,13; Gb 12,20; Sal 19,8; 89,29.38; 101,6; 111,7b; Pr 11,13; 25,13; Is 1,21.26; 8,2; 22,23.25; 33,16; 49,7; 55,3; Ger 42,5; Os 5,9; *pistoō*

ben rappresentata, nel caso di certe forme sostantivali, è costituita dal gruppo di *alētheuō*.⁴⁰ Questa tendenza a servirsi della radice *pisteuō* per indicare la risposta umana a Dio è attestata anche in gran parte della letteratura intertestamentaria, nelle opere dello storico giudeo Giuseppe e, in forma più sfumata, in Filone d'Alessandria.⁴¹

Intertestamento: "Perché il timore del Signore è sapienza e ammaestramento, e fede e mitezza (*pistis kai praotēs*) sono suo

2 Sam 7,16; 1 Re 8,26; 1 Cr 17,23.24; 2 Cr 1,9; 6,17; Sal 78,8.37; 93,5; *airō* Is 60,4; *thaumastos* Dt 28,59a; *kaleō* Os 12,1 (?); *syniēmi* Is 7,9b; (ii) Hifil: *empisteuō* Dt 1,32; Gdc 11,20 (var); 2 Cr 20,20 [x2]; Gio 3,5; *katapisteuō* Mi 7,5; *pisteuō* Gn 15,6; 45,26; Es 4,1.5.8.9.31; 14,31; 19,9; Nm 14,11; 20,12; Dt 9,23; 28,66; 1 Sam 27,12; 1 Re 10,7; 2 Re 17,14 (var); 2 Cr 9,6; 32,15; Gb 4,18; 9,16; 15,15.22.31 (var); 24,22; 29,24; 39,12.24; Sal 27,13; 78,22.32; 106,12.24; 116,10; 119,66; Pr 14,15; Is 7,9a; 28,16; 43,10; 53,1; Ger 12,6; 40,14; Lam 4,12; Ab 1,5; *thelō* Gdc 11,20 (var); *peithō* Pr 26,25.

40] Ad es.: (i) **mānā*: *alētheia* 2 Cr 19,9; Sal 36,6; 40,11; 88,12; 89,2.3.6.9.25.34.50; 92,3; 96,13; 98,3; 100,5; 119,30.75.86.90.138; 143,1; Is 11,5; 26,2; *alēthinos* Is 25,1; 59,4; *axiōpistos* Pr 28,20; *pistis* 1 Sam 26,23; 2 Re 12,16; 22,7; 1 Cr 9,22.26.31; 2 Cr 31,12.15.18; 34,12; Sal 33,4; Pr 12,17.22; Ger 5,1.3; 7,28; 9,2; Os 2,22; Ab 2,4; *pistos* Dt 2,4; Pr 13,17; 14,5; 20,6; *poimainō* Sal 37,3; *stērizō* Es 17,12; (ii)**met*: *alētheia* Gn 24,27.48; 32,11; 47,29; Dt 22,20; Gs 2,14; Gdc 9,15.16.19; 1 Sam 12,24; 2 Sam 2,6; 15,20; 1 Re 2,4; 3,6; 22,16; 2 Re 20,3.19; 2 Cr 18,15; 32,1; Ne 9,13.33; Sal 15,2; 25,5.10; 26,3; 30,10; 31,6; 40,11.12; 43,3; 45,5; 51,8; 57,4.11; 61,8; 69,14; 71,22; 85,11.12; 86,11; 89,15; 91,4; 108,5; 111,7.8; 115,1; 117,2; 119,43.142.151.160; 132,11; 138,2; 145,18; 146,6; Pr 8,7; 11,18; 14,22; 20,28; 22,21; 29,14; Qo 12,10; Is 10,20; 16,5; 38,3; 42,3; 48,1; 59,14.15; Ger 4,2; 9,4; 14,13; 23,28; Dan 8,26; 9,13; 10,21; 11,2; Os 4,1; Mi 7,20; Ml 2,6; Zc 8,8.16.19; *alētheuō* Gn 42,16; *alēthes* Dt 13,15; Ne 7,2; Is 43,9; *alēthinos* Es 34,6; 2 Sam 7,28; 1 Re 10,6; 17,24; 2 Cr 9,5; 15,3; Sal 19,10; 86,15; Pr 12,19; Ger 2,21; Dan 10,1; Zc 8,3; *alēthos* Dt 13,15; 17,4; Dan 8,26 (var); *dikaios* Es 18,21; Ez 18,8.9; Zc 7,9; *dikaiosynē* Gn 24,49; Gs 24,14; Is 38,19; 39,8; 61,8; Dan 8,12; *eleemosynē* Is 38,18; *pistis* Pr 3,3; 16,6; Ger 28,9; 32,41; 33,6; *pistos* Pr 14,25; Ger 42,5.

41] Per analisi più approfondite, v.: D.M. HAY, "Pistis as 'Ground for Faith' in Hellenized Judaism and Paul"; JBL 108 (1989) 461-476, in particolare 463-468; D.R. LINDSAY, *Josephus*, 53-163; M. PEISKER, "Der Glaubensbegriff bei Philon", tesi dottorale non pubblicata, Břeclav 1936; A. SCHLATTER, *Glaube*, 275-283; R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews* (ALGHJ 4), E.J. Brill, Leiden 1970, 309-385.

piacere" (Sir 1,27). "Il Santo d'Israele dominerà su loro in umiltà e povertà, e colui che crede in lui (*ho pisteuōn ep' autō*) regnerà in verità nei cieli... perché [il Signore] sa che il giorno in cui Israele crederà (*pisteusei*), si porrà fine al regno del nemico" (Test Dan 5,13; 6,4). "Coloro che confidano (*hoi pepoithotes*) in lui [cioè nel Signore] comprenderanno la verità e i fedeli (*hoi pistoi*) dimoreranno presso di lui nell'amore" (Sap 3,9; anche Gdt 14,10; 1 Mac 3,13; 3 Mac 2,7; 4 Mac 16,22; 17,2; Tb 14,4; Or Sib 3,69.74.284; 4,40.52; 5,161.284; Sir 1,14-15; 2,6-10.13; 4,16; 11,21; 25,12[var]; 32,24; 45,4; 49,10; 51,1; Sap 1,2; 3,14; 12,2.17; 16,26).

Giuseppe: "La loro [di Amram e Iochebed] fede nelle promesse di Dio fu tuttavia confermata (*prokatēggelmenois hypo tou theou pistin*) dal modo della salvezza della donna" (Ant. 2,218); "ed Egli [Dio] lo [Mosè] invitò a gettare al suolo il proprio bastone e avere fede (*pistin*) nelle Sue promesse" (Ant. 2,272); "Inoltre ciò che gli [a Mosè] era accaduto sul Monte Sinai, i discorsi di Dio e i segni miracolosi che gli aveva mostrato per ispirargli fede (*pistin*) nei Suoi ordini" (Ant. 2,283); "la loro fede in Dio (*pistin tou theiou*)... con la sua fede in Dio (*pistei tou theiou*)..." (Ant. 17,179.284).

Filone: "La fede in Dio (*hē pros theon pistis*) è dunque l'unico bene sicuro e infallibile, consolazione della vita, compimento delle vivaci speranze, scarsità di mali, ricchezza di beni, ignoranza della miseria, conoscenza della pietà, eredità di felicità..." (Abr. 268); "... la più sicura e solida qualità, la fede (*pistin*)" (Conf. Ling. 31). "La guida nell'adottare la professione di fede divina, che per primo passò dalla vanità alla verità, giunse al proprio compimento per mezzo della virtù ottenuta tramite l'ammaestramento, e ricevette come ricompensa la fede in Dio (*tēn pros theon pistin*)... La fede in Dio (*tou de pisteuein theō*), una gioia di tutta la vita, la visione eterna dell'Esistente... che cosa si potrebbe ipotizzare di più utile o più nobile di queste cose?" (Praem. 27); "Le

parole 'Abramo credette in Dio (*episteusen Abraam tō theō*)' sono una necessaria aggiunta per pronunciare la lode dovuta a colui che ha creduto (*tou pepisteukotos*)... la più perfetta delle virtù, la fede (*tēn teleiotatēn aretōn, pistin*)..." (*Ret. Div. Her.* 90-91; cfr. *Abr.* 270).

Anche al di fuori della tradizione giudeo-cristiana la famiglia di *pisteuō* è legata alla risposta o reazione umana al divino.⁴² In alcuni casi l'accento cade sulla credulità o sulla prova dell'esistenza degli dei,⁴³ ma si trova più frequentemente in rapporto a oracoli o al miracoloso, sebbene possa indicare la fiducia nel divino e presentare la risposta religiosa in termini più generici e inclusivi:

Oracoli: "Riterrai vero ciò che ti ho detto, Esculapio, se vi applicherai il pensiero; altrimenti, lo troverai incredibile (*apista*), perché la fede dipende dal pensare, e la mancanza di fede segue alla mancanza di pensiero (*tō gar noēsai hepetai to pisteusai, to apistēsai de tō mē noēsai*)" (*Corpus Hermeticum* 9,10). "Atena, regina, chi ascolta le parole degli dei e resta incredulo (*apistos*) di fronte a esse, è privo di senso" (Euripide, *Ifigenia in Tauride*, 1475-1476). "... perché non credette all'oracolo (*apisteōn te tō chrēsmō*) e ritenne che coloro che avevano posto domande al dio avessero pronunciato parole false" (Erodoto, 1,158). "Ma poiché entrambi videro che la maggior parte degli uomini non accetta facilmente niente che sia loro inconsueto né si azzardano a grandi rischi senza la speranza dell'aiuto divino (*chōris tēs ek tōn theōn elpidos*), Licurgo fece in modo che fosse più facile accettare e fidarsi

42] G. BARTH, "Pistis in hellenistischer Religiosität": ZNW 73 (1982) 110-126 e W.H.P. HATCH, *Pauline Idea*, 67-81.

43] Ad es.: "Questo è Dio: non posso mettere lui in dubbio (*tō theō goun ouk apistein eikos*)" (Euripide, *Ione* 557).

(*euparadektoteras kai pistoteras*) del suo piano invocando gli oracoli della Pizia a sostegno dei progetti che lui aveva concepito" (Polibio, *Hist.* 10,2,10-11). "Non credete tuttavia al dio (*pisteusēte tō theō*) neppure in questo senza un motivo fondato, ma esaminate nei particolari l'enunciato del dio" (Senofonte, *Ap.* 15; anche *Mem.* 1,1,5).

Miracoli: "Un uomo dalle dita paralizzate, a eccezione di una, venne come supplice al dio. Mentre guardava ai cornicioni del tempio si diceva incredulo (*apistei*) riguardo alle cure e si faceva beffe delle iscrizioni... Quando le ebbe tutte raddrizzate, il dio gli chiese se ancora fosse incredulo (*apistēsoi*) riguardo alle iscrizioni sui cornicioni del tempio. Rispose che non lo sarebbe più stato. 'Siccome allora prima non credesti (*apisteis*) alle cure sebbene non fossero incredibili (*apistois*), in futuro', disse, 'il tuo nome sarà Incredulo (*apistos*)'. Quando sorse il giorno, se ne andò sano" (IG 4,1,121,A,3). "Se si deve credere (*pisteuein*) ai greci in tali questioni [il mutamento dell'acqua in vino da parte di Dioniso due volte all'anno], si potrebbe con altrettanta ragione accettare ciò che dicono gli etiopi, sopra a Siene, sulla tavola del sole" (Pausania, *Descriptio Graeciae*, 6,26,2). "Anche Epidaurò è una città importante, soprattutto a motivo della fama di Esculapio, che si crede curi malattie di ogni tipo (*therapeuein nosous pantodapas pepisteumenou*) e vede il proprio tempio sempre pieno di malati, e anche delle tavolette votive su cui si registrano le cure, come a Cos e a Trica" (Strabone, *Geog.* 8,6,15).

Fiducia: "Gli uomini fortunati si pongono con la divinità in un determinato rapporto e amano gli dei, credendo sulla base dei beni che hanno ricevuto dalla sorte (*pisteuontes dia ta gignomena agatha apo tēs tychēs*)" (Aristotele, *Ret.* 2,17). "Le tue parole sono ragionevoli. Eppure vorrei che tu ti fidassi della promessa mia e degli dei (*theois te pisteusanta tois t'emois logois*) e ti imbarchi con fiducia con me..." (Sofocle,

Fil. 1374-1377). "... Ma tenderemo di conquistarci la salvezza confidando (*pisteuontes*) nella sorte (*tychē*) che l'ha finora conservata con il favore divino, e nell'aiuto che gli uomini, fossero pure i Lacedemoni, possono dare" (Tucidide, *Hist.* 5,112,2; anche 4,92,7; 5,104).

Generica: "La religiosità tramite la fede che nutrivano negli dei (*eusebeias men dia tēn pistin hēn en tois theois eichon*)" (Aristide, *Pan. Or.* 155). "Santo è Dio Padre di tutto... Per questo credo e testimonio <che> entro nella vita e nella luce (*dio pisteuō kai martyrō <hoti> eis zōēn kai phōs chōrō*)" (*Corp. Herm.* 1,26.31). "Se la divinità è fedele, deve essere fedele anche lui (*ei piston esti to theion, kai touton einai piston*); se libera, anch'egli deve essere libero... in tutto ciò che dice e fa, dunque, deve comportarsi da imitatore di Dio" (Epitteto, *Diss.* 2,14,13; anche 1,4,18-19; 2,4,1-3; 22,25-27; 4,1,126; 3,7). "I vostri figli mancano di padri, i vostri giovani mancano di anziani, le vostre mogli di mariti, i vostri mariti di sovrani, i vostri sovrani di leggi, le vostre leggi di filosofi, i vostri filosofi di dei, i vostri dei di fede (*hoi theoi pisteōs*)" (Filostrato, *Ep.* 33).

Il rappresentante più utile per l'impiego teologico di *pisteuō*, contemporaneo alla composizione di alcuni libri del Nuovo Testamento, è Plutarco (50-120 d.C. ca.). I suoi numerosi scritti attestano l'ampia gamma di significato e di applicazioni che è già stata citata.⁴⁴ È di particolare rilevanza il modo con cui può

44] Cfr. la famiglia di *pisteuō* in rapporto a (i) l'esistenza di dei: "L'ateo ritiene che non vi siano dei; l'uomo superstizioso desidera che non ve ne siano, ma crede in loro contro la propria volontà, perché ha paura a non credere (*pisteuei d'akōn: phobeitai gar apistein*)" (*Moralia*, 170-171; anche 17b e 165b); (ii) gli oracoli: "Crediamo (*pisteuontes*) dunque che questi versi siano del dio, ma nel contempo osiamo dire che restano meno belli dei versi di Omero ed Esiodo?" (*Moralia* 396d; cfr. 166d. 377c. 402b. 407a. 549b. 756b). "In ogni caso durante il viaggio che fece in questo tempo l'aiuto che il cielo gli diede nelle sue perplessità si accompagnò a una maggiore fede (*episteuthē*) rispetto agli oracoli che ricevette

a volte utilizzare *pistis* per presentare la forma d'esistenza di coloro che vivono in rapporto con il divino: "Ora, vi garantisco, dovremmo rimuovere la superstizione dalla nostra fede negli dei (*tēs peri theōn doxēs*), come del catarro dall'occhio; se, tuttavia, questo si dimostra impossibile, non dovremmo però espianarli entrambi e uccidere la fede che la maggior parte degli uomini nutre negli dei (*tēn pistin hēn hoi pleistoi peri theōn echousin*)". Le seguenti righe proseguono a chiarire con maggiori particolari alcuni aspetti di tale fede:

Questa non è una fede paurosa o arcigna... No; nell'umanità alcuni hanno paura di un Dio di cui non faremmo a meno senza tale paura, perché siccome lo temono come un sovrano mite con i buoni ma che odia i malvagi, per questa sola paura che li trattiene dall'agire male sono liberati dai molti che si danno al crimine... Dall'altra parte l'atteggiamento verso Dio che troviamo nella maggioranza ignorante ma non molto malvagia dell'umanità contiene senza dubbio, insieme al senso di venerazione e onore, un aspetto di timorosa paura... che viene però sorpassata mille volte dall'aspetto di lieta speranza o di gioia esultante e dall'attribuzione agli dei, nella preghiera o nel ringraziamento, di ogni progresso nella felicità.⁴⁵

in seguito, anzi, in un certo senso, gli oracoli portarono alla fede (*hē pistis*) in conseguenza di tale aiuto. Così, vedi, mentre è brutto essere increduli nei riguardi delle indicazioni del volere divino (*hē apistia pros ta theia*)..." (*Alex.* 27,1 e 75,2); (iii) i miracoli: "Se capita che accadano tali cose [cioè avvenimenti miracolosi in natura], è difficile crederle (*pisteusai*), e ancor meno prevederle, senza un'ispirazione divina" (*Moralia* 398e). "Comunque coloro che serbano nel cuore forti sentimenti di benevolenza e affetto per la divinità e sono quindi incapaci di respingere o negare alcunché del genere, trovano un forte argomento per la propria fede nel carattere meraviglioso e trascendente della forza divina (*mega pros pistin esti to thaumasion kai mē kath'hēmas tēs tou theou dynameōs*)" (*Cor.* 38,3). G. BARTH presenta una trattazione più completa dell'uso religioso della famiglia di *pisteuō* in Plutarco ("Pistis", soprattutto 115-123).

45] Plutarco, *Moralia* 1101c; anche: "... che sono posseduti da un sentimento di religiosità verso questi dei e quindi non la smetterebbero mai di trasferire nomi del genere dai cieli alla terra e di eliminare e far svanire la venerazione e la

5. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Dopo aver tentato di delineare il contesto della fede all'interno della quale si plasmarono le prime tradizioni cristiane, dobbiamo ora riassumere le nostre principali scoperte. In primo luogo, la fede come rapporto tra l'umano e il divino è giunta a espressione tanto all'interno quanto all'esterno del giudaismo prima dell'epoca cristiana. La gamma di significati di tale atteggiamento va dalla credulità nell'esistenza del divino a un rapporto personale completo basato su quelle che si colgono come iniziative divine. Vi sono in aggiunta significative prove secondo le quali la fede potrebbe indicare il mantenimento, da parte di Dio, dei rapporti d'alleanza con Israele. Abbiamo segnalato come all'interno dell'eredità giudaica la fede fosse spesso chiarita in forma narrativa, utilizzando come esempi personaggi o avvenimenti centrali tratti dal passato d'Israele. Inoltre le radici *'āman* e *pisteuō* offrono il patrimonio lessicale principale per parlare esplicitamente di tale fenomeno, per quanto non si possa limitare la fede a famiglie di parole. Vale anche la pena di segnalare il crescente rilievo della fede per indicare l'atteggiamento umano o la risposta al divino. I suoi legami e compiti escatologici in rapporto al ristabilimento del regno di Dio o dell'alleanza attestano in particolare che la fede era divenuta un elemento fondamentale dell'attesa giudaica e della comprensione della salvezza. Un aspetto di tutto ciò, infine, era la convinzione che il messia di Dio sarebbe stato a sua volta un uomo di fede.

fede (*timēn kai pistin*) che sono innestati alla nascita in quasi tutta l'umanità" (*Moralia* 359-360; cfr. 402e; 756a-b).

2. La fede di Gesù nei vangeli sinottici

1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

Nel capitolo precedente abbiamo osservato come il cristianesimo nascente abbia ereditato certi modi di articolare la fede. La fede aveva già il proprio vocabolario nella forma del gruppo verbale di *pisteuō* e della radice *'āman*, che potevano indicare, insieme ad altre cose, diversi aspetti del rapporto umano-divino. Abbiamo anche fatto notare come si potesse esprimere la fede in forma narrativa riflettendo sulle vite dei grandi modelli d'Israele. A partire da qui abbiamo ammesso l'importanza, all'interno delle tradizioni giudaiche, della dimensione fenomenica della fede, con radici affondate nell'esperienza piuttosto che in un pensiero astratto.

Queste sono quindi alcune delle caratteristiche che contraddistinguono il retroterra sul quale si dovrebbero interpretare le tradizioni cristiane antiche. Ricorreremo, quindi, a questa eredità lungo tutta la nostra indagine; per ottenere un quadro per questo capitolo c'è però bisogno di avanzare un certo numero di corollari. In primo luogo, la risurrezione

influenzò senza dubbio il modo con cui la fede fu compresa e articolata nel cristianesimo, ma non ne costituisce la nascita. Tanto per cominciare, abbiamo visto come si fosse già espressa la fede in contesti giudaici e greco-romani; inoltre, la stessa risurrezione presume l'esistenza di una comunità di fede senza la quale non se ne sarebbero accolte o interpretate le conseguenze. Se non fossero esistiti dei discepoli del Gesù terreno, sarebbero state impossibili le esperienze della medesima persona risuscitata dai morti dopo la crocifissione.¹ Il fatto, in seguito, che gli autori del Nuovo Testamento abbiano adottato il medesimo vocabolario di base per la fede e si siano serviti di personaggi come Abramo per darne degli esempi attesta che ammettevano un certo grado di continuità tra le comprensioni giudaica e cristiana.²

1] I sottintesi cristologici sono esplicitati da W. MARKSEN, *The Beginnings of Christology together with the Lord's Supper as a Christological Problem*, Fortress Press, Philadelphia 1979 (tr. P.J. Achtemeier - L. Nieting), soprattutto 77-85 [or. *Anfangsprobleme der Christologie*, Gerd Mohn, Gütersloh 1965; tr. it. *Alle origini della cristologia* (Epifania della Parola 4), EDB, Bologna 1969 (tr. C. Benincasa - B. Liverani), soprattutto 135-147], e C.F.D. MOULE, *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, soprattutto 1-10. Sull'esistenza e funzione di raggruppamenti di discepoli prima di Pasqua v. B. GERHARDSSON, *The Origins of the Gospel Traditions*, SCM Press, London 1979, soprattutto 51-77; R. RIESNER, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2/7), J.C.B. Mohr, Tübingen 1984, soprattutto 499-502; H. SCHÜRMMANN, "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition", in H. Ristow - K. Matthiae (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus: Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Evangelische, Berlin 1962, 342-370; G.N. STANTON, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (SNTSMS 27), Cambridge University Press, Cambridge 1974, 13-27.

2] E. LOHSE, "Emuna und Pistis - Jüdisches und urchristliches Verständnis des Glaubens": ZNW 68 (1977) 147-163; contro M. BUBER, *Two Types of Faith*, Routledge & Kegan Paul, London 1951 (tr. N.P. Goldhawk) [or. *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zürich 1950; tr. it. *Due tipi di fede: fede ebraica e fede cristiana* (Classici del pensiero cristiano 11), San Paolo, Cinisello Balsamo 1995 (tr. S. Sorrentino)], che sostiene che la risurrezione delimita le comprensioni giudaica (Gesù compreso) e cristiana della fede.

Ancora, sebbene la risurrezione abbia senza dubbio mutato la natura del rapporto tra Gesù e la fede, è improbabile che sia stata la fonte di tutti questi legami.³ In un clima in cui la fede rientrava nella valuta religiosa corrente e in cui le attese giudaiche sostenevano che il messia di Dio avrebbe condiviso tale qualità, i giudizi su Gesù, almeno all'inizio, avrebbero teso a configurarlo come profondo uomo di fede, che evidenziava molti dei fenomeni legati all'*eschaton* divino. Non può essere senza senso, da questo punto di vista, che i ritratti di Gesù nei Vangeli sinottici corrispondano in molti particolari alle presentazioni veterotestamentarie di Mosè, uno dei grandi modelli giudaici della fede, e di Davide, dalla cui stirpe sarebbe venuto il messia fedele.⁴ Il modo con cui si ritraggono i discepoli nei sinottici, inoltre, ed anche di coloro che furono chiamati a seguire le orme di Gesù,⁵ fa pensare che il suo ministero sia stato ritenuto, almeno per alcuni aspetti, oggetto di emulazione.⁶

3] V., ad es., le idee di G. EBELING (*Word and Faith*, SCM Press, London 1963 (tr. J.W. Leitch) [or. *Wort und Glaube*, Mohr, Tübingen 1962; tr. it. *Parola e fede* (La Ricerca Religiosa. Studi e Testi 12), Bompiani Milano 1974 (tr. G. Mion)], soprattutto 232-246) su Gesù come chi sveglia alla fede; anche W. MARKSEN, *Origini*, (or. 57-68).

4] Si riprenderà nuovamente questo aspetto nella sezione 4.

5] Si tratta evidentemente di un campo complesso e che gli evangelisti sinottici affrontano in modi diversi. In tutti e tre i casi i discepoli sono tuttavia chiamati a servire in modi simili Gesù. Viene loro richiesto, per esempio, di predicare, guarire, esorcizzare (ad es., Mt 10,1/Mc 6,7-13/Lc 9,1-6) e rinunciare alle proprie vite per il vangelo (ad es., Mt 16,24-28/Mc 8,34-9,1/Lc 9,23-27). Sull'intero ambito, v. M. HENGEL, *The Charismatic Leader and his Followers* (SNTW), SCM Press, Edinburgh 1981 (tr. J.C.G. Greig), 38-88; R. RIESNER, *Jesus*, 408-498; V.K. ROBBINS, *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Fortress Press, Philadelphia 1984.

6] È tema che è stato indagato da J. SOBRINO, in particolare dal punto di vista del rilievo della fede di Gesù per il discepolato: "L'affermazione della fede in Gesù più radicale e più ortodossa è sostenere che la fede di Gesù è il modo corretto di arrivare più vicino a Dio e realizzare il suo regno e quindi comportarsi di conseguenza" (*Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, SCM Press, London 1978 [tr. J. Drury], 108; corsivi di Sobrino).

Nell'ipotizzare che il ministero di Gesù fosse ritenuto un fruttuoso vivaio per comprendere la fede non vogliamo negare né il punto prospettico dei Vangeli sinottici, successivo alla risurrezione, né la loro valutazione teologica di Gesù. E neppure, quanto a questo, vogliamo ipotizzare un interesse storicizzante in quanto tale nella vita di Gesù.⁷ Stiamo al contrario sostenendo che non si può ritenere che i punti di vista teologico e antropologico su Gesù si escludessero a vicenda. Non esiste, dopo tutto, alcun motivo a priori per cui la rilevanza di Gesù per la fede non avrebbe potuto comprendere ciò che egli svelò di Dio nella sua vita di fede e attraverso essa. Da questo punto di vista dobbiamo prestare attenzione a non confondere l'orizzonte successivo alla risurrezione dei sinottici con uno al corrente delle successive discussioni cristiane, in cui determinati aspetti dell'umanità di Gesù si sono dimostrati una pietra d'inciampo per affermare la sua condizione divina.⁸

Prove di questo punto di vista duplice sono fornite dalle tradizioni di miracolo testimoniate nei primi tre vangeli. Nella loro forma attuale molte di esse adempiono a una funzione epifanica rivelando qualcosa del senso teologico di Gesù,⁹ come è

7] C'è una differenza sottile ma pure reale tra il tentare, da una parte, di recuperare particolari dai documenti sulla fede di Gesù posteriori alla risurrezione come aspetto della sua storia personale e, dall'altra, di vedere quale interesse quegli stessi documenti rispecchino per la fede di Gesù come si rapporta al discepolato cristiano.

8] Riprenderemo nuovamente questo tema nel capitolo 6.

9] Gesù, per esempio, è colui che ha l'autorità di perdonare i peccati (Mt 9,1-8/Mc 2,1-12/Lc 5,17-26), di dominare gli elementi naturali (ad es., Mt 8,23-27/Mc 4,35-41/Lc 8,22-25; Mt 14,13-21/Mc 6,30-34/Lc 9,10-17) e di vincere le forze del male (ad es., Mt 8,28-34/Mc 5,1-20/Lc 8,26-39; Mc 1,21-28/Lc 4,36-37). Esegue anche quelle guarigioni tipiche del messia o dell'era messianica (Mt 11,2-6/Lc 7,18-23; Mt 8,17; Lc 4,18; 7,16). Su questo aspetto delle tradizioni di miracolo: R.H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus: An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology* (SBT 1/12), SCM Press, London 1954, 46-68; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9), Leiden 1968,

particolarmente evidente negli esorcismi in cui chi possiede il malato si rivolge a Gesù in forme cristologicamente esplicite,¹⁰ dal momento che l'episodio viene posto nel contesto di un più ampio scontro tra Dio e Satana.¹¹ Vi sono tuttavia casi in cui si può riconoscere una corrispondenza tra la condotta di Gesù e quello che ci si attende dai suoi discepoli. Si analizzeranno in seguito nei particolari quattro di queste tradizioni,¹² ma qui dovremmo segnalare che questi racconti, pur ritraendo l'impotenza dei discepoli, attestano anche che Gesù voleva che seguissero il suo esempio. In questo modo queste pericopi sembrano rispecchiare un certo interesse per ciò che Gesù rivela sul discepolato oltre che sulla natura e l'intento salvifico di Dio.

La risurrezione non esclude dunque necessariamente l'interesse per Gesù, inteso come colui che incarnasse la fede e, in tal modo, offrisse un modello per coloro che volevano dedicare la propria vita al Dio rivelato in e mediante Gesù Cristo. Scopriamo che ciò avviene quando si prendano poi in considerazione elementi della tradizione sinottica alla luce dei testi di sfondo che si sono presentati sopra e della corrispondenza, appena segnalata, tra il ministero di Gesù e quello dei suoi discepoli. A questi testi dobbiamo ora volgerci. Inizieremo esaminando quattro tradizioni che richiamano l'idea che Gesù eseguisse i miracoli per fede (sezione 2). Quindi porremo attenzione ai

soprattutto 233-254; A. RICHARDSON, *The Miracle-Stories of the Gospels*, SCM Press, London 1941, 38-74.

10] Come "Gesù, figlio del Dio altissimo" (Mc 5,7/Lc 8,28; cfr. Mt 8,29); "il santo di Dio" (Mc 1,24/Lc 4,34); "Tu sei il Figlio di Dio" (Mc 3,11; Lc 4,41).

11] K. KERTELGE, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SANT 23), Kösel, München 1970, 50-89; G. THEISSEN, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (SNTW), T & T Clark, Edinburgh 1983 (tr. F. McDonagh), 85-90; G. TWELFTREE, *Christ Triumphant: Exorcism Then and Now*, Hodder & Stoughton, London 1985, 72-86.

12] Ossia la guarigione del ragazzo posseduto, la tempesta placata, Pietro che cammina sulle acque e l'avvizzimento del fico.

campi di corrispondenza tra l'insegnamento di Gesù sulla fede e aspetti della sua tecnica taumaturgica (sezione 3). Infine daremo uno sguardo più ampio al ritratto di Gesù offerto dagli evangelisti sinottici alla luce delle idee giudaiche sulla vita di fede (sezione 4).¹³

2. RIMANDI ALLA FEDE DI GESÙ NELLE TRADIZIONI DI MIRACOLO

Non vi sono citazioni inequivocabili della fede di Gesù nei racconti sinottici di miracolo, ma a questo riguardo sono fortemente evocative almeno quattro tradizioni. Ogni caso attesta un certo livello di corrispondenza, che invita al confronto, tra la condotta di Gesù e l'auspicata condotta dei suoi discepoli.

2.1 Guarigione del ragazzo posseduto

Il racconto sulla guarigione del ragazzo posseduto è attestato in tutti e tre i Vangeli sinottici (Mt 17,14-20[21]/Mc 9,14-29/Lc 9,37-43), sebbene ci sia bisogno di concentrarsi solo sulle versioni matteana e marciana.¹⁴ Si ammette di solito la

13] A motivo delle possibili ambiguità che nascono dal carattere biografico dei dati evangelici, può essere utile ripetere con precisione a che cosa si mira davvero in questo capitolo. È nostra intenzione affrontare la seguente domanda: i vangeli sinottici offrono prove dell'interesse della prima Chiesa per la fede di Gesù e, in questo caso, perché gli evangelisti o le loro fonti nutrivano un simile interesse?

14] La versione lucana non contiene nessuno dei due testi cruciali sulla fede che si trovano in Matteo e Marco (Mt 17,20-21; Mc 9,23-24). Il resoconto lucano in questo caso è poi persino più breve di quello matteano, il che è strano per come tratta altrove i miracoli. Sembra che abbia ridimensionato la funzione didattica di questa guarigione, che si fonda su un confronto tra il comportamento di Gesù e quello dei suoi discepoli, e abbia invece preferito servirsi della tradizione per confermare il rilievo teologico di Gesù che era

precedenza marciana,¹⁵ ma i problemi di *Traditionsgeschichte* della pericope, già enumerati con una certa ampiezza altrove, sono forti.¹⁶ Ci limiteremo a quanto, nei testi come li abbiamo,

suggerito dalla precedente storia della trasfigurazione. Dopo l'esorcismo del ragazzo per mano di Gesù, così, non c'è un'analisi posteriore insieme ai discepoli, ma siamo semplicemente informati che "tutti erano stupiti per la grandezza di Dio" (Lc 9,43; cfr. Lc 5,25-26; 13,13; 17,15; 18,43; 19,37; At 3,8-9). Per una presentazione più completa della versione lucana, v. U. BUSSE, *Die Wunder des Propheten Jesus: Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* (Forschung zur Bibel), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1979, 249-267.

15] Ad es., J.A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke* (The Anchor Bible), Doubleday, New York 1981-1985, I, 805; R.H. GUNDRY, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*, Eerdmans, Grand Rapids 1982, 348; G. THEISSEN, *Miracle Stories*, 177.

16] "Le spiegazioni critiche tipiche di queste caratteristiche sono sostanzialmente varianti di due ipotesi di base. La prima sostiene che l'attuale forma della storia sia il prodotto dell'amalgama di due tradizioni separate, una che si incentrava sull'incapacità dei discepoli di eseguire un miracolo, l'altra sul padre e sul paradosso di una fede che non crede. Vi è chi ritiene che in origine fossero storie di miracolo indipendenti, altri che fossero due versioni del medesimo episodio. Alcuni attribuiscono la combinazione a una fase pre-marciana, altri a Marco stesso, e le opinioni su come si debba distribuire il racconto tra le due fonti e che cosa si debba attribuire alla redazione marciana sono notevolmente variegate. La seconda ipotesi, preferita dalla ricerca recente, ipotizza una storia di base che è stata sensibilmente ampliata nel corso della trasmissione orale e/o della redazione marciana. Si discute se il nocciolo tradizionale si concentrasse sull'incapacità dei discepoli a curare (vv. 14-19), sulla discussione con il padre (vv. 20-27) oppure fosse una storia di esorcismo essenziale elaborata per illuminare il fallimento del discepolato e l'importanza della fede (ad es., vv. 16-18.20-22.25b-27)" (C.D. MARSHALL, *Faith as a theme in Mark's narrative* (SNTSMS 64), Cambridge University Press, Cambridge 1989, 122). Oltre alla bibliografia citata in quest'opera, v.: H. AICHINGER, "Zur Traditionsgeschichte der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29 par Mt 17,14-21 par Lk 9,37-43a", in A. Fuchs (ed.), *Probleme der Forschung* (SNTU A/3), Herold Wien, München 1978, 114-143; G. DAUTZENBERG, "Der Glaube in der Jesusüberlieferung", in G. Jendorff - G. Schmalenberg (ed.), *Anwalt des Menschen: Beiträge aus Theologie und Religionspädagogik. Festschrift für Ferdinand Hahn*, Selbstverlag des Fachbereichs, Giessen 1983, 41-62; W. SCHMITHALS, "Die Heilung des Epileptischen (Mk. 9, 14-29). Ein Beitrag zur notwendigen Revision der Formgeschichte": *Theologia Viatorum* 13 (1975) 211-233. D.-A. KOCH sistema in una tabella i principali campi

segnali un interesse per la fede di Gesù e concluderemo con un'osservazione sulla loro origine nella tradizione o nella redazione.¹⁷

La versione marciana dell'episodio è di gran lunga la più ampia dei tre racconti e comprende due dialoghi che riguardano Gesù. Il primo, con il padre del ragazzo, comprende un *loghion* cruciale per la nostra indagine (*to ei dynē, panta dynata tō pisteuonti*, 9,23) e sembra svelare il mezzo con cui si attua l'esorcismo. Ciò viene però in parte contraddetto dal secondo dialogo, dove Gesù spiega il fallimento dei discepoli a compiere la liberazione richiamando l'attenzione sulla difficoltà di questo caso specifico (*touto to genos*, 9,29); c'è bisogno di chiarire meglio come questo si accordi con il grido di esasperazione di Gesù al v. 19 (*ō genea apistos*) e con la rilevanza concessa altrove nel racconto alla fede. Alla fine è la preghiera (v. 29) e non la fede che Gesù identifica come fattore cruciale per il successo in questo caso, anche se nel racconto ben poco fa pensare che egli abbia seguito il proprio consiglio.

Una delle caratteristiche tipiche di questo miracolo è che registra un tentativo dei discepoli di mettere in pratica l'incarico che avevano ricevuto in precedenza, di aiutare Gesù a far conoscere il regno per mezzo della proclamazione e della dimostrazione.¹⁸ Questa peculiarità ottiene ulteriore rilievo per il fatto che la pericope è posta all'interno della sezione del vangelo in

di tensione nel racconto come si trova ora (*Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW 42), Walter de Gruyter, Berlin 1975, 115); L. SCHENKE ritiene però che questi siano più apparenti che reali (*Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgarter Biblische Beiträge), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974, 317-320).

17] Bisognerebbe segnalare che le nostre scoperte militano contro l'idea che sia stato Marco il responsabile della fusione in una di due tradizioni indipendenti di miracolo o per l'inserimento del dialogo tra Gesù e il padre, che si narra in Mc 9,21-24.

18] Ad es., Mc 3,14-15; 6,7-13; cfr. Mt 10,1-15; Lc 9,1-6; 10,1-20.

cui Marco indaga diversi aspetti del discepolato (8,22-10,52);¹⁹ sembra dunque ragionevole attendersi che anche la vicenda sotto esame riguardi questo tema. L'uso marciano dell'incomprensione o comprensione parziale dei discepoli come tecnica didattica si può vedere prima di questo racconto nella spiegazione sulla messianicità di Gesù (8,27-9,1) e, in seguito, in rapporto all'insegnamento sull'umiltà e l'ambizione (9,33-37; 10,35-45).²⁰ In ognuno di questi casi la risposta incompleta o sbagliata dei discepoli offre a Gesù l'opportunità di sviluppare questi temi parlando del proprio ministero.²¹ Sembra che sia all'opera un processo simile anche nella pericope sul *Puer Lunaticus*, dove la loro incapacità di eseguire una guarigione non solo porta alla necessità che sia Gesù a occuparsene, ma anche alla sua spiegazione (che sembra forse più importante) di qualcosa sul ruolo del guaritore in questo processo.

Se teniamo in mente queste osservazioni generiche sulle preoccupazioni teologiche e sugli stratagemmi letterari di Marco, possiamo apprezzare più pienamente le mutevoli dinamiche della vicenda nel suo svolgersi. Il padre del malato dapprima cerca Gesù perché aiuti suo figlio e, in assenza di

19] BEST, "Mark 8:22-10:52" 323-337 e K.-G. REPLOH, *Markus - Lehrer der Gemeinde: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markusevangeliums* (Stuttgarter biblische Monographien 9), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969, soprattutto 211-226; v. anche la recensione di C.C. BLACK, *The Disciples According to Mark: Markan Redaction in Current Debate* (JSNTSS 27), JSOT, Sheffield 1989.

20] E. BEST, *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSS 4), JSOT, Sheffield 1981, s.l., e K.-G. REPLOH, *Markus*, 123-172.

21] "I discepoli compaiono in cattiva luce nella misura in cui servono a Marco come mezzo di contrasto: la loro incapacità di comprendere è qualcosa che viene introdotto per permettere a Gesù di offrire un'istruzione ulteriore e più completa, la loro paura è adottata perché Gesù possa mostrare loro le fonti della calma e del coraggio, il loro desiderio di posizioni importanti è rimarcato perché Gesù possa insegnare loro il senso del servizio" (E. BEST, "The Role of the Disciples in Mark": NTS 23 (1976) 377-401, in particolare 399).

lui, rivolge una richiesta simile a coloro che avevano ricevuto l'incarico di assistere Gesù nel suo ministero, ossia ai discepoli. Questi non riescono a procurare la liberazione necessaria e restano irretiti in qualche tipo di discussione nel contesto della folla radunata. Gesù, al suo ritorno, chiede ai presenti che cosa stia succedendo e viene quindi chiamato in ballo dal padre, che spiega come avesse portato suo figlio ai discepoli di Gesù *hina auto ekbalōsin, kai ouk ischysan*. In questo modo la risposta alla domanda di Gesù, che inizialmente era stata rivolta al gruppo intero (*kai epērōtēsen autous*), dirige l'attenzione verso i suoi impotenti seguaci, che diventano allora il bersaglio principale della successiva esclamazione di Gesù (*ō genea apistos ecc...*).²²

È possibile che nell'estensione del *genea apistos* sia compresa anche la folla, ma è improbabile che sia coinvolto il padre:²³ sembra inevitabile, per un certo numero di motivi, che

22] C.E.B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark* (CGNT), Cambridge University Press, Cambridge 1972, 301; D.-A. KOCH, *Bedeutung*, 122-126; H. VAN DER LOOS, *Miracles*, 399.

23] C.D. MARSHALL, difende con forza l'inclusione del padre nella *genea apistos* sul seguente fondamento: (i) la risposta di Gesù, in 9,19, fa parte di una conversazione che coinvolge tutti quelli radunati (cfr. 9,16, *autous*); (ii) il padre, affermando che l'impotenza dei discepoli dipendesse dalla loro mancanza di forza (*ouk ischysan*), fraintende la natura della forza miracolosa; (iii) il grido del padre, *boēthei mou tē apistia* (9,24) fa pensare a un'autoidentificazione con i senza fede (*Faith*, 117-118). Ognuna di queste affermazioni può però essere messa in discussione. La risposta del padre alla domanda iniziale di Gesù (9,17-18), come abbiamo fatto notare, fa procedere il racconto e concentra l'attenzione in particolare sui discepoli; non è dunque più probabile che l'*autois* di 9,16 rimandi a *tois mathētais sou* del versetto precedente anziché all'*autous* di 9,16? L'impiego di *ischuō* in 9,18 può semplicemente indicare che, quale che ne sia il motivo, i discepoli non poterono ottenere la liberazione; se poi la comprensione dei miracoli da parte del padre era fuorviata, gli ammaestramenti di Gesù ai discepoli in 9,29 fanno poco per spostare l'attenzione dalla tecnica a Dio. Infine, mentre è possibile che *boēthei mou tē apistia* ponga il padre nella *genea apistos*, è altrettanto probabile che la sua *apistia* dipenda dall'esperienza da lui vissuta per mano dei discepoli.

ne venga escluso. In altri passi del secondo vangelo si lega esplicitamente la fede nel contesto di miracoli a un'azione.²⁴ Gesù, per esempio, vede (*idōn*) la fede di chi porta la lettiga facendo ogni sforzo per portare fino a lui il loro malato (2,5), presta attenzione alla fede della donna emorroissa dopo che si è divincolata tra la folla per toccarlo e poi per fare la propria confessione pubblica (5,34), ricompensa il cieco Bartimeo ascoltandolo dopo il suo concordato tentativo di far udire la propria invocazione (10,52). Questo tema della fede all'opera ci spinge a identificare la fede del padre con la sua iniziativa di cercare dapprima Gesù per la guarigione. Se inoltre ammettiamo che il racconto lascia intuire che la sua fede sia messa alla prova dalle circostanze connesse,²⁵ vi è poco che segnali un iniziale venire alla fede entro i limiti della vicenda. Da questo punto di vista la sua replica, *pisteuō: boēthei mou tē apistia* (v. 24), è coerente con una fede che in conseguenza dell'incontro con i discepoli viene minata, più che con la sua nascita o sviluppo.²⁶ Possiamo dunque ricavarne che il fattore decisivo per questa guarigione deve essere più facilmente connesso al guaritore che al supplice o al malato. Vale a dire che la liberazione del ragazzo è la conseguenza della sostituzione di Gesù ai suoi discepoli come esor-

24] Con ciò non si intende negare che Marco ritenesse che le diverse forme di azione si basassero su qualche precedente giudizio di Gesù; v. F. HAHN, "Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium", in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70. Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchenvluy 1982, 43-67, soprattutto 54-57.

25] "La fede è fede messa alla prova da difficoltà... In tutte le storie di miracolo marcano i temi della fede e della difficoltà sono legati": G. THEISSEN, *Miracle Stories*, 134-136.

26] C.E.B. CRANFIELD, "St. Mark 9.14-29": SJT 3 (1950) 57-67, in particolare 64-65; M.D. HOOKER, *A Commentary on the Gospel According to Mark* (BNTC), A & C Black, London 1991, 224; W.L. LANE, *The Gospel According to Mark* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids 1974, 332.

cista e non un riconoscibile cambiamento nell'atteggiamento del padre o, per quel che conta, di chiunque altro.²⁷

Possiamo ora prendere in considerazione, alla luce di queste osservazioni, la *crux interpretum* per valutare se sottintendesse Gesù come credente: *to ei dynē, panta dynata tō pisteuonti* (v. 23).²⁸ Questo detto rappresenta la risposta di Gesù alla supplica del padre nel versetto precedente, espressa in forma condizionale (*all' ei ti dynē*), verosimilmente come conseguenza dell'esperienza vissuta per tramite dei discepoli.²⁹ La reazione di Gesù non intende inizialmente adempiere la richiesta, ma piuttosto (sulla scia del fallimento dei discepoli) spiegare o forse addirittura difendere i mezzi con cui si possono compiere le

27] "Se dunque questa pericope è tesa verso la formazione dei discepoli nell'esorcismo e probabilmente in ogni attività di guarigione, dal momento che non si enfatizza in modo esplicito l'esorcismo in quanto tale, questa istruzione non prende la forma 'Esorcizzate come Gesù', non è cioè un brano che insegna l'imitazione di Cristo" (E. BEST, *Following*, 69). Il giudizio di E. Best può cogliere l'intenzione della forma redazionale marciiana della pericope ma non rispecchia la progressione narrativa della tradizione. Dal punto di vista strutturale Gesù sostituisce i discepoli nel ruolo di esorcista, mentre tutti gli altri partecipanti restano al proprio posto.

28] "L'estrema compressione della frase ha dato problemi ai copisti. Una buona varietà di testimoni, non vedendo che in *to ei dynē* Gesù ripete le parole del padre per sfidarle, ha inserito *pisteusai*, con la conseguenza di mutare il soggetto del verbo 'può' da Gesù al padre. Di conseguenza ora il *to* sembrava più strano che mai, e molti di questi testimoni lo omettono" (B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London-New York 1975, 100). Si accoglie generalmente la natura secondaria di *pisteusai*, che può rispecchiare un tentativo di allontanare Gesù dalla dimostrazione della fede (R. PESCH, *Das Markusevangelium* [HTKNT 2/1-2], Herder, Freiburg 4³1984, II, 85 [tr. it. *Il vangelo di Marco: testo greco e traduzione* (Commentario teologico del Nuovo Testamento 2), Paideia, Brescia 1980 (tr. O. Soffritti - M. Soffritti)], II, 149).

29] È abbastanza possibile che si debbano interpretare le parole del padre come segno della sua persistente fede davanti a difficoltà, e non come attestazione di *apistia* (R.P. MARTIN, *Mark: Evangelist and Theologian*, Paternoster, Exeter 1972, 56; J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus: Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, 151).

opere di Dio (cfr. 10,27; 14,36). Gesù riprende le parole esitanti del padre (cfr. *to ei dynē*) e poi, asserendo il potenziale della persona che pratica quella fede mancante ai discepoli, rivela il canale tramite cui può scorrere la forza di Dio. Il padre avanza quindi una seconda richiesta con un vocabolario che ricorda la prima, ma in questo caso è lui il potenziale destinatario: *pisteuō: boēthei mou tē apistia* (v. 24). Anche dopo questa affermazione dissimulata, è l'imminente arrivo della folla a spingere all'azione Gesù, compiendo entrambe le richieste con la guarigione del ragazzo e, così facendo, col rafforzamento della fede vacillante del padre.

Sebbene la confessione esplicita del padre (cioè *pisteuō*) segua immediatamente il *panta dynata tō pisteuonti* di Gesù, è improbabile, per i motivi delineati sopra, che sia la sua fede il mezzo del successo, laddove prima c'era stato fallimento: ciò non per concludere che la sua fede fosse superflua, ma per ammettere che era stata presente per tutta la scena.³⁰ Dovremmo anche segnalare che nei vangeli sinottici non si parla mai esplicitamente della fede di un malato o di un postulante nel contesto di esorcismo.³¹ Questo perché gli evangelisti tendono a ritenere l'esorcismo una categoria di liberazione a parte, caratterizzata da uno scontro diretto tra il ministero divino e il male, che ha luogo all'interno della persona posseduta ma su

30] È importante, in questa fase, non sottovalutare lo sviluppo della storia. C'è la tendenza a interpretare 9,22 alla luce del v. 24: l'*apistia* del padre si esprime nel suo accostarsi titubante a Gesù (*all' ei ti dynē* ecc.) ed è solo dopo la risposta di Gesù nel v. 23 che trova una fede per quanto vacillante. Il flusso della narrazione attesta però che l'esitanza del padre dipendeva dall'insuccesso dei discepoli nel guarire suo figlio; *pisteuō: boēthei mou tē apistia* rispecchia dunque la risolutezza, davanti al giudizio di Gesù (v. 23), a rimanere nella propria fede che, pur presente fin dall'inizio, era stata compromessa da *apistia* di fronte all'iniziale fallimento.

31] V. tuttavia G. TWELFTREE, *Christ*, 121-122, su Mc 7,24-30; ma J.M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 2/28), SCM Press, London 1974.

cui quella persona ha un dominio scarso o nullo.³² In tali situazioni non è giusto chiedere la fede di un malato o anche altri ruoli di sostegno. Sembra, di conseguenza, che la natura della guarigione offra ulteriore conferma alla conclusione che il *panta dynata tō pisteuonti*, che pure può trovare un'applicazione secondaria in rapporto al discepolato,³³ all'interno del miracolo vero e proprio rimandi a Gesù, maestro dei discepoli.³⁴ È lui il fattore variante, assente nel primo tentativo ma presente nel secondo, che mostra al padre e ai discepoli senza fede che *panta dynata tō pisteuonti*.

32] Questo è particolarmente evidente nel secondo vangelo; v. J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (NTL), SCM Press, London 1975, 44-53 e D.-A. KOCH, *Bedeutung*, 55-61.

33] È fortemente probabile che Marco intenda applicare in seconda battuta *panta dynata tō pisteuonti* al padre, ai discepoli e forse alla folla. Tutti i gruppi devono comprendere tale fede, ma questa idea non nega necessariamente l'idea che fu la fede di Gesù a rappresentare l'ingrediente mancante per questo miracolo specifico. Un certo numero di studiosi ammette questa distinzione e prende di conseguenza in considerazione *panta dynata tō pisteuonti* dal punto di vista della fede di Gesù, in base all'esegesi, ma ammette l'applicazione più ampia del logion, alla luce delle preoccupazioni didattiche dell'evangelista (ad es., H. ANDERSON, *The Gospel of Mark* [New Century Bible], Morgan & Scott, London 1976, 230-231 e E. SCHWEIZER, *The Good News According to Mark: A Commentary on the Gospel*, John Knox Press, Atlanta 1970 (tr. D.H. Madvig), 187-189 [or. *Evangelium nach Markus, abersetzt und erklärt von Eduard Schweizer*, Göttingen 1968; tr. it. *Il vangelo secondo Marco* (Nuovo Testamento. 2 ser), Paideia, Brescia 1971 (tr. B. Corsani; ed. F. Ronchi - O. Soffritti), 155-156].

34] P.J. ACHEMEIER, "Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9:14-29": CBQ 37 (1975) 471-491, in particolare 480-481; G. EBELING, *Parola e fede*, (or. 234); M.D. HOOKER, *Mark*, 224; E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 187-191; R.P. MARTIN, *Evangelist*, 109; *Mark* (Knox Preaching Guides), John Knox Press, Atlanta 1981, 56; J. SCHREIBER, *Theologie des Vertrauens: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Furche, Hamburg 1967, 240-241; W. THÜSING, "New Testament approaches to a transcendental Christology", in K. Rahner - W. Thüsing, *A New Christology*, Burns & Oates, London 1980 (tr. D. Smith - V. Green), 143-234, soprattutto 145.

Si trova una conferma di questa interpretazione alla fine del racconto, dove si tiene privatamente un "fuori scena" in cui i discepoli chiedono a Gesù perché non sono stati in grado di eseguire l'esorcismo. La loro domanda non rimarca solo la funzione didattica della pericope, ma sottolinea anche che erano loro i responsabili del fallimento del precedente tentativo. Sembra inizialmente che la risposta di Gesù, *touto to genos en oudeni dynatai exelthein ei mē en proseuchē* (v. 29) si scontri con la precedenza che nel resto del racconto si concede alla fede. Il ricorso a un altro contesto in cui nuovamente Gesù istruisce i discepoli sulla fede, tuttavia, rivela che Marco (e forse le sue fonti) riteneva che tra i due fenomeni vi fosse un rapporto stretto. Tratteremo con cura Mc 11,22-25 più tardi, ma qui si dovrebbe segnalare che in questi versetti si presenta la preghiera come espressione di fede.³⁵ È dunque possibile che l'ordine esorcistico di Gesù in Mc 9,25 debba essere compreso come forma di preghiera e, in quanto tale, canale o espressione della sua fede.³⁶

35] W.L. LANE, *The Gospel According to Mark* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids 1974, 335; R. PESCH, *Marco*, II, 308-309; L. SCHENKE, *Wundererzählungen*, 346; W. THÜSING, "New Testament", 145.

36] "La parte centrale della storia è dedicata al modo con cui Gesù strappa al padre una preghiera di fede (vv. 21-24), perché esemplifica l'atteggiamento richiesto ai discepoli nel loro esercitare il potere di guarigione e anche l'atteggiamento indispensabile che devono ricercare in coloro cui prestano servizio" (C.D. MARSHALL, *Faith*, 223). L'identificazione che C.D. Marshall opera tra la richiesta del padre e l'indicazione di Gesù che i suoi discepoli debbano pregare se vogliono esorcizzare con successo (9,29) è difficile da difendere. È probabile che il padre debba aver rivolto una richiesta simile in prima battuta ai discepoli di Gesù, nel qual caso non può essere stata la sua fede l'elemento decisivo del miracolo. Le parole di Gesù al v. 29, inoltre, rappresentano una risposta alla domanda dei discepoli sulla propria incapacità di eseguire l'esorcismo, e sembra quindi fortemente improbabile che in questa fase si sarebbe inserito un rimando alla condotta del supplice. È evidente che Marco avrà presentato la pericope che stiamo analizzando in modo tale da illuminare il ruolo della fede nella vita della sua comunità e il racconto, da questo punto di vista, serve uno scopo più ampio. I ruoli dell'esorcista e del supplice sono tuttavia altrettanto validi in un contesto posteriore alla risurrezione e dobbiamo di conseguenza

Se passiamo alla versione matteaana della pericope (Mt 17,14-20[21]), notiamo come, coerentemente con il modo con cui gestisce i racconti di miracoli altrove,³⁷ l'episodio è notevolmente più breve e non conferma gran parte dei particolari che si trovano in Marco, compreso il dialogo sulla fede tra Gesù e il padre del malato (cfr. Mc 9,22b-24). Matteo, a differenza di Luca, riporta una conversazione "fuori scena" sull'incapacità dei discepoli di eseguire l'esorcismo, ma questa è assolutamente diversa da quella di Marco e comprende una forma del *loghion* sullo spostamento della montagna (Mt 17,19-20).³⁸ L'assenza di Mc 9,22b-24, *panta dynata tō pisteuonti* compreso, e la presenza di un altro *loghion* sulla fede nel versetto 20³⁹ chiariscono a sufficienza le "dinamiche" del miracolo e in particolare il motivo del fallimento dei discepoli.⁴⁰

essere attenti a includere tutto l'insegnamento dell'evangelista sulla fede sotto il medesimo cappello onnicomprensivo.

- 37] K. GATZWEILER, "Les Récits de Miracles dans L'Évangile selon Saint Matthieu", in M. Didier (ed.), *L'Évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie*, BETL 29, Gembloux 1972, 209-220, in particolare 210-214; H. GREIVEN, "Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus": Wort und Dienst 4 (1955) 65-78; H.J. HELD, "Matthew as Interpreter of the Miracle Stories", in G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held (ed.), *Tradition and Interpretation in Matthew* (NTL), Westminster, Philadelphia 1963 (tr. P. Scott), 165-299, soprattutto 168-192.
- 38] Le letture che costituiscono il versetto 21 (cfr. *touto de to genos ouk ekporeuetai ei mē en proseuchē kai nesteiā* e varianti minori) sembrano ridondanti dopo il *loghion* sullo spostare le montagne e rappresentano probabilmente un'assimilazione secondaria a Mc 9,29 (v. B.M. METZGER, *Commentary*, 43).
- 39] W.R. TELFORD adduce un forte argomento per ritenere la pericope sul *puer lunaticus* il più antico contesto riconoscibile per il *loghion* sullo spostamento delle montagne; non è quindi possibile che la sua presenza nella versione di Matteo dipenda dalla tradizione e non sia conseguenza della redazione (*The Barren Temple and the Withered Tree: A redaction-critical analysis of the Cursing of the Fig-tree pericope in Mark's Gospel and its relation to the Cleansing of the Temple tradition* [JSNTSS 1], JSOT, Sheffield 1980, 104-109).
- 40] Si ammette in genere la tendenza matteaana a chiarire il rapporto tra Gesù e i supplici con le tradizioni di miracolo: B. GERHARDSSON, *The Mighty Acts of Jesus According to Matthew*, SCM Press, Lund 1979 (tr. R. Dewsnap), 45-51;

Mentre Gesù torna dalla scena della trasfigurazione e si unisce alla folla, incontra il padre del ragazzo malato che lo implora per suo figlio e informa Gesù dell'impotenza dei suoi discepoli. L'espressione con cui si rivolge a lui, *kyrie, eleēson mou ton hyion* (v. 15), si trova altrove nel primo Vangelo⁴¹ ed è ritenuta tipica dell'evangelista:⁴² qui veicola l'attenzione cristologica e la natura di preghiera della fede del supplice. Si trovano modi analoghi di rivolgersi a Gesù sulle labbra di coloro cui si attribuisce esplicitamente la fede (come Mt 8,5-13; 9,27-31; 15,21-28; cfr. 8,25; 14,30), mentre in altri contesti si presenta Gesù come oggetto della fede.⁴³ I tre *loghia* sulla fede peculiari di Matteo,⁴⁴ inoltre, denunciano una simile idea

H.J. HELD, "Interpreter", 187-191, 233-237; J.D. KINGSBURY, "Observations on the 'Miracle Chapters' of Matthew 8-9": CBQ 40 (1978) 559-573, soprattutto 570.

41] Ad es., *eleēson hēmas hyios Dauid* (9,27); *eleēson me, kyrie hyios Dauid* (15,22); *eleēson hēmas, [kyrie] hyios Dauid* (20,30.31).

42] W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, 95; B. GERHARDSSON, *Mighty Acts*, 45-49; H.J. HELD, "Interpreter", soprattutto 284-288; H. KLEIN, "Das Glaubensverständnis im Matthäusevangelium", in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70 Geburtstags* (Biblich-theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982, 38; E. LOHSE, "Glaube und Wunder: Ein Beitrag zur theologia crucis in den synoptischen Evangelien", in C. Andresen - G. Klein (ed.), *Theologia Crucis - Signum Crucis: Festschrift für Erich Dinkler zum 70 Geburtstag*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1979, 335-350, in particolare 343; G. THEISSEN, *Miracle Stories*, 138.

43] Ad es., *pisteuontōn eis eme* (Mt 18,6.10 [var]; cfr. Mc 9,42 *pisteuontōn [eis eme]*) e *kai pisteusomen ep' auton* (Mt 27,42; cfr. Mc 15,32, *pisteusōmen*).

44] Cioè *hypage, hōs episteusas genēthēto soi* (8,13; cfr. 8,6.8, *kyrie*); *kata ten pistin hymōn genēthēto hymin* (9,29; cfr. 9,27, *hyios dauid* e 9,28, *kyrie*); *ō gynai, megale sou hē pistis: genēthēto soi hōs theleis* (15,28; cfr. 15,22, *kyrie hyios Dauid* e 15,25.27, *kyrie*). L'origine matteaana di questi *loghia* è difesa da G. BARTH, "Pistis in hellenistischer Religiosität": ZNW 73 (1982) 110-126, 224; A. FUCHS, *Sprachliche Untersuchungen zum Matthäus und Lukas: Ein Beitrag zum Quellenkritik* (Analecta biblica 49), PIB, Roma 1971, 150-155; R.H. GUNDRY, *Matthew*, 147; H.J. HELD, "Interpreter", 239-241; J. ROLOFF, *Kerygma*, 159-161.

di fede, come invocazione a Gesù, messia davidico e Signore della Chiesa.⁴⁵

La supplica del padre all'inizio dell'episodio (*kyrie, eleēson mou ton hyion*, 17,15) lo allontana dal successivo rimprovero di Gesù, che viene introdotto dalle parole *ō genea apistos* (v. 17).⁴⁶ Gesù, senza ulteriore discussione o indugio, esegue l'esorcismo tramite un rimbrotto che non è ricordato e, dopo la guarigione, i discepoli si avvicinano a lui in privato per accertarsi sul motivo del proprio insuccesso.⁴⁷ La risposta di Gesù ai discepoli è inequivocabile: *dia tēn oligopistian hymōn* (v. 20).⁴⁸ Non erano stati ca-

45] Sul rapporto tra questi titoli e miracoli, v. K. BERGER, "Die königlichen Messastraditionen des Neuen Testaments": NTS 20 (1973) 1-44, soprattutto 3-9; G. BORNKAMM, "The Stilling of the Storm in Matthew", in G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held (ed.), *Tradition and Interpretation in Matthew* (NTL), Westminster, Philadelphia 1963 (tr. P. Scott), 52-57; D.L. DULING, "The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew's Christological Apologetic": NTS 24 (1977) 392-410; P.F. ELLIS, *Matthew: his Mind and his Message*, Liturgical Press, Collegeville 1974, 40-46; H.J. HELD, "Interpreter", 246-275; più in generale J.D. KINGSBURY, "The Title 'Kyrios' in Matthew's Gospel": JBL 94 (1975) 246-255; e "The Title 'Son of David' in Matthew's Gospel": JBL 95 (1976) 591-602.

46] A differenza della presentazione marciiana, l'allusione matteana ai discepoli come coloro che mostrano *oligopistia* (17,20) chiama in causa la loro identificazione con gli infedeli e lascia intendere che l'obiettivo principale del suo avvertimento potesse essere la folla (cfr. 17,14, *ton ochlon*). Sulla distinzione tra i discepoli e la folla in Matteo v. P.S. MINEAR, "The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew": *Anglican Theological Review Supplementary Series* 3 (1974) 28-44.

47] È evidente che la redazione matteana di questa tradizione vuole chiarire il ruolo dei discepoli nel processo di guarigione. Tale desiderio può certo rappresentare la risposta dell'evangelista a una situazione ecclesiale reale, in cui i membri (forse i capi) abusavano di questo aspetto del ministero oppure lo ignoravano; v. G. DAUTZENBERG, "Jesusüberlieferung", 45-50; D. HILL, "False Prophets and Charismatics: Structure and Interpretation in Matthew 7:15-23": *Biblica* 57 (1976) 327-348; E. SCHWEIZER, "Matthew's Church" (tr. R. Morgan), in G.N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew* (Issues in Religion and Theology 3), SPCK, London 1983, 129-155, soprattutto 130-133.

48] La variante testuale *apistos* del v. 17; sembra improbabile che *oligopistia*, *hapax*, sarebbe stato sostituito dal più comune *apistia*; v. B.M. METZGER, *Commentary*, 43.

pacì di portare a termine la liberazione a motivo della loro *oligopistia*. Abbiamo già richiamato l'attenzione sulla fede orientata cristologicamente del padre e sulla mancanza di fede della folla, ma in che modo l'*oligopistia* dei discepoli si rapporta con questi due poli? Altrove nel primo Vangelo Matteo utilizza *oligopistos* o *oligopistia* parlando dell'incapacità dei discepoli di eseguire o riconoscere il miracoloso.⁴⁹ È qui evidente un'interpretazione del genere, ma anziché segnalare una totale mancanza di fede, sembra più probabile che Matteo richiami l'attenzione verso un difetto di tipo particolare,⁵⁰ come è suggerito dalla presenza del *loghion* sullo spostare le montagne che riguarda precisamente la forza e l'efficacia della fede. A differenza della fede di un supplice che invoca la pietà di Gesù (cfr. *kyrie, eleēson mou ton hyion* ecc.), i discepoli devono avere un tipo più performativo di fede, che giunga a esprimersi in un ordine esplicito che sia il mezzo con cui si renda attuale la forza di Dio.⁵¹

49] Ad es., Mt 8,26 (tempesta sedata); 14,31 (Pietro che cammina sulle acque); 16,8 (moltiplicazione dei pani); v. B. GERHARDSSON, *Mighty Acts*, 62; H.J. HELD, "Interpreter", 291; U. LUZ, "The Disciples in the Gospel According to Matthew" (tr. R. Morgan), in G.N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew* (Issues in Religion and Theology 3), SPCK, London 1983, 98-128, in particolare 107. L'unica eccezione è una ricorrenza che Matteo eredita dalla tradizione (Mt 6,30/Lc 12,28). Sul probabile retroterra semitico di *oligopistos* e *oligopistia*, v. G. EBELING, *Parola*, (or. 227-228).

50] W.D. DAVIES - D.C. ALLISON jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC), vol. 2, T & T Clark, Edinburgh 1991, 727; B. GERHARDSSON, *Mighty Acts*, 63; U. LUZ, "Disciples", 107; H. KLEIN, "Glaubensverständnis", 39-42; G. KÜNZEL, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums* (Calwer theologische Monographien 10), Calwer, Stuttgart 1978, 207.

51] Questa interpretazione viene rafforzata dal rimando paolino al *loghion* dello spostare le montagne nella sua analisi della fede come dono carismatico (1 Cor 13,2, *pasan tēn pistin hōste orē methistanai*, cfr. 1 Cor 12,9), concesso ad alcuni cristiani in un intento specifico e a beneficio dell'intero corpo. È evidente che l'apostolo non sta parlando in questo contesto della fede come risposta universale a Dio, ma di un tipo particolare di fede, che era richiesta per dare luogo a diverse dimostrazioni della presenza di Cristo.

Si analizzerà in seguito la natura della fede che è testimoniata dal *loghion* sullo spostare le montagne, ma qui facciamo notare che è difficile, nonostante la prospettiva cristologica della fede che è evidente in questa pericope e altrove, non interpretare il v. 20 come commento sul precedente esorcismo di Gesù, che evidenzia il senso esemplare della sua condotta (cfr. *kai epetimēsen autō ho Iēsous*, 17,18).⁵² I discepoli, a motivo della loro *oligopistia*, possono essere impotenti (*kai ouk ēdynēthesan auton therapeusai*, 17,16), ma Gesù ebbe successo perché dimostrò quella fede che dice *tō orei toutō: metabā enthen ekei, kai metabēsetai: kai ouden adynatēsei hūmīn*, una fede che chiunque intenda adempiere il mandato di Cristo deve mostrare.

Abbiamo preso ora in considerazione con una certa cura le versioni di Matteo e Marco della pericope sul *Puer Lunaticus* e identificato prove di interesse per la fede di Gesù in rapporto alla formazione e abilitazione dei discepoli. Entrambi i racconti sottintendono che i discepoli sarebbero riusciti a eseguire l'esorcismo se avessero dimostrato il tipo di fede che metteva in mostra Gesù. È meno chiaro se questo punto di vista sia nato con gli stessi evangelisti. Se si tiene conto del fatto che viene espresso con aspetti della storia che sono peculiari di ogni racconto, è evidente, da una parte, che nessuno dei due è riuscito a eliminare il materiale tradizionale, se questa era la loro intenzione e, dall'altra, che tale indicazione è coerente con l'attività redazionale. È tuttavia improbabile che Matteo e Marco avrebbero revisionato indipendentemente le proprie fonti così da legare Gesù alla fede; la fede di Gesù, in ogni caso, non è il

52] Matteo traccia una distinzione tra la fede del malato o del patrocinatore (ad es., 8,5-13; 9,1-8; 9,27-31; 15,21-28) e quella dell'operatore di miracoli (ad es., 17,14-20; 21,18-22), pur ritenendo che entrambe le categorie abbiano, in un certo senso, la natura di richiesta. Torneremo in seguito in questo capitolo sulle tensioni suscitate dal ritenere che il primo vangelo ritragga Gesù come esempio di fede che opera miracoli pur sostenendo, allo stesso tempo, che, in quanto Signore messianico, sia anche il punto focale di tale fede.

centro d'attenzione principale dei loro racconti. Inoltre la nostra panoramica del capitolo 1 ha portato alla luce ben poco che possa far pensare che la fede di Gesù sarebbe stata ritenuta una questione particolarmente discussa o significativa nel tempo in cui furono redatti i vangeli. Il tema della fede di Gesù, alla luce di tali fattori, dovrebbe essere probabilmente compreso come qualcosa che gli evangelisti ereditarono, utilizzarono e forse addirittura svilupparono a partire dalla tradizione.⁵³

2.2 La tempesta sedata e il camminare sulle acque

Dopo aver riconosciuto la funzione della fede di Gesù in rapporto alla formazione dei discepoli nella pericope del *Puer Lunaticus*, possiamo ora ad analizzare altre due tradizioni di miracolo che potrebbero condividere questo punto di vista. Nella loro forma attuale i racconti della "tempesta sedata" e del "camminare sulle acque" hanno un ruolo epifanico, tramite il quale si svela la signoria di Gesù sulla natura.⁵⁴ Vi si può tuttavia rico-

53] Alla luce di tali conclusioni sono particolarmente interessanti le osservazioni di P.J. ACHTEMEIER: "In questo resoconto è stata inserita (vv. 23-24) la discussione sulla fede. Il punto di tale inserimento è tuttavia peculiare nella letteratura evangelica, in quanto il sottinteso chiaro del v. 23 è che Gesù possa fare ciò perché in possesso della fede richiesta... La storia, con il suo innesto, appartiene quindi chiaramente a un livello di riflessione teologica diverso da quello degli autori sinottici e, come ha dimostrato la nostra analisi, ad essi probabilmente precedente... Questo sottinteso sulla fonte della forza di Gesù (la sua fede) trova poco sostegno nelle costanti riflessioni teologiche e cristologiche della Chiesa primitiva, come mostra chiaramente la sua assenza in altre tradizioni evangeliche" ("Mark 9.14-29", 480-481).

54] Ad es.: "Che razza di uomo è questo, che persino i venti e il mare gli ubbidiscono (*hypakouousin*)?" (Mt 8,27); "Chi è dunque costui, che persino il vento e il mare gli ubbidiscono (*hypakouei*)?" (Mc 4,41); "Chi è dunque costui, che ordina persino al vento e all'acqua, ed essi gli ubbidiscono (*hypakouousin*)?" (Lc 8,25); "E quelli nella barca lo veneravano, dicendo: 'Davvero tu sei il Figlio di Dio'" (Mt 14,33). V. P.J. ACHTEMEIER, "Person and Deed: Jesus and the Storm-Tossed

noscere anche un altro tema degno di attenzione. Se partiamo dalla "tempesta sedata" (Mt 8,23-27/Mc 4,35-41/Lc 8,22-25), notiamo che tutti e tre i racconti spiegano in che modo i discepoli si siano trovati "in alto mare" nel mezzo di una violenta tempesta e con Gesù addormentato nella barca. Temendo per le proprie vite, svegliano Gesù, lo mettono al corrente della situazione delicata e gli chiedono assistenza.⁵⁵ In ognuno dei casi Gesù rimprovera (*epetimēsen*) gli elementi e torna la tranquillità (*galēnē*), con la conseguenza che i discepoli sono lasciati sbigottiti riguardo alla vera identità del loro maestro.

Gesù, prima del rimprovero in Matteo e dopo in Marco e Luca, interroga i discepoli sulla loro fede: *ti deiloi este, oligopistoi?* (Mt 8,26); *ti deiloi este, oupō echete pistin?* (Mc 4,40); *pou hē pistis hymōn?* (Lc 8,25). Si è solitamente ritenuto che Gesù contestasse ai suoi discepoli la loro mancanza di fiducia in lui e la sua capacità di tutelarli, giacché la loro risposta al miracolo riguarda colui che è in grado di dominare gli elementi naturali (Mt 8,27/Mc 4,41/Lc 8,25).⁵⁶ Questa interpretazione, però, sod-

Sea": Interpretation 16 (1962) 169-176; G. BORNKAMM, "The Stilling of the Storm in Matthew", in G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held (ed.), *Tradition and Interpretation in Matthew* (NTL), Westminster, Philadelphia 1963 (tr. P. Scott), 52-57, soprattutto 53-57; U. BUSSE, *Wunder*, 202-204; D.-A. KOCH, *Bedeutung*, 92-99; VAN DER LOOS, *Miracles*, soprattutto 646-649; D.E. NINEHAM, *The Gospel of St Mark* (Pelican New Testament Commentaries), Yale University Press, New Haven 1989, 148-149; L. SCHENKE, *Wundererzählungen*, 55-59.

55] Solo Matteo registra una esplicita richiesta di aiuto, negli altri è sottintesa: *kyrie, sōson, apollymetha* (Mt 8,25); cfr. *didaskale, ou melei soi hoti apollymetha* (Mc 4,38) e *epistata epistata, apollymetha* (Lc 8,24). Sul significato e sulla natura della richiesta dei discepoli, v. R.A. GUELICH, *Mark*, I, 266-267.

56] H. ANDERSON, *Mark*, 145-146 e C.E.B. CRANFIELD, *Saint Mark*, 174. Un certo numero di ricercatori ritiene che il centro dell'attenzione sia più sulla fede nella provvidenza divina che è trasmessa tramite Gesù: W.L. LANE, *Mark*, 177-178; R. PESCH, *Marco*, (or. II, 275-277); E. SCHWEIZER, *Marco*, 89-90. L. SCHENKE intende la mancanza di fede dei discepoli come il loro essere impreparati a morire con lui (*Wundererzählungen*, 83-93), mentre M. DIBELIUS ritiene che il cuore del discorso sia sulla fiducia in Gesù come grande operatore di miracoli (*From*

disfa certi particolari della vicenda, ma si scontra con altri. In primo luogo, la fede nei sinottici è spesso legata all'avvicinarsi a Gesù per esserne aiutati;⁵⁷ qui, al contrario, questa azione tradisce incredulità o mancanza di fede dei discepoli. In secondo luogo, è strana la scelta di *deilos* per esprimere il timore di morire da parte dei discepoli: è attestato solo qui nei sinottici,⁵⁸ e in contesti simili si utilizzano, per indicare la paura ed emozioni simili, *phobeō* e derivati,⁵⁹ peraltro, il timore sembra una reazione del tutto naturale in tali situazioni. Perché allora i discepoli vengono rimproverati con una formula che parlerebbe meglio di codardia o timidezza? In terzo luogo, abbiamo già richiamato l'attenzione sul modo con cui nel primo Vangelo *oligopistos* è legato all'incapacità dei discepoli di eseguire o riconoscere il miracoloso; nell'attuale contesto ciò può segnalare che l'evangelista voleva che si pensasse a loro in rapporto all'esecuzione del prodigio di placare le acque. Quarto, ogni resoconto registra lo stupore dei discepoli al modo con cui gli elementi

Tradition to Gospel, James Clarke, Cambridge 1971 [tr. B.L. Woolf], 77-80) e V. TAYLOR sostiene che i discepoli mancavano di fede nella cura paterna di Dio che Gesù mostrava mentre era addormentato nella barca (*The Gospel According to St Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, Macmillan, London 1963, 276); sulle diverse interpretazioni della fede in questa pericope, v. C.D. MARSHALL, *Faith*, 215-219.

57] Ad es., Mt 9,1-8/Mc 2,1-12/Lc 5,17-26; Mt 9,18-26/Mc 5,21-43/Lc 8,40-56; Mt 8,5-13/Lc 7,1-10; Mc 10,46-52/Lc 18,35-43; Mt 9,27-31; 15,21-28; Lc 7,36-50; 17,11-19. V. l'analisi della fede come "tema di superamento dei confini (ein grenzüberschreitendes Motiv)" in G. THEISSEN, *Miracle Stories*, 129-140.

58] *Deilos*, Mt 8,26/Mc 4,40; Ap 21,8; *deilia*, 2 Tm 1,7; *deiliaō*, Gv 14,27; cfr. il legame con la famiglia semantica di *pisteuō* in Ap 21,8: "Ma quanto ai codardi, infedeli (*tois de deilois kai apistois*)... la loro sorte è nel lago che brucia con fuoco e zolfo, che è la seconda morte".

59] Oltre alle tradizioni che stiamo passando in rassegna (Mc 4,41/Lc 8,25; Mt 14,26/Mc 6,50; Mt 14,27.30), è particolarmente significativa la risposta di Gesù a Giairo dopo la guarigione della emorroissa e la notizia della morte di sua figlia (*mē phobou, monon pisteue/pisteuson*: Mc 5,36/Lc 8,50). Anche Mt 9,8; 17,6.7; 27,54; 28,4.8; Mc 5,15; 16,8; Lc 1,12.65; 2,9; 5,26; 7,16; 8,37; 9,34; 21,26.

naturali obbediscono (*hypakouō*) a Gesù quando questi emette un ordine; è impressionante il parallelo con la versione lucana di come una fede grande come un granello di senape possa dire al gelso *ekrizōthēti kai phyteuthēti en tē thalassē: kai hypēkousen an hymin* (17,6). Infine, e in modo più generico, i mezzi con cui Gesù esegue questo miracolo sono significativamente coerenti con alcune caratteristiche della fede che muove le montagne di cui si è parlato altrove (Mt 17,20; 21,20; Mc 11,23; cfr. Lc 17,6). La fede, per esempio, viene espressa in un ordine specifico e inequivocabile all'ordine naturale che garantisce l'esito stabilito.⁶⁰

La forza globale di queste osservazioni dirige verso un'interpretazione diversa della mancanza di fede dei discepoli e del senso generale della pericope. Da questo punto di vista Gesù rimprovera i discepoli perché non riescono a mostrare quel tipo di fede operatrice di miracoli che ha potere sugli elementi naturali.⁶¹ Quindi li sostituisce nel ruolo di operatori di miracoli, fa tacere la tempesta mostrando quella fede di cui loro erano deficitari e con ciò offre ai discepoli e alla prima Chiesa un altro esempio di fede all'opera.⁶²

60] Cfr: "Quindi si alzò e rimproverò (*epetimēsen*) i venti e il mare; e vi fu una grande calma" (Mt 8,26); "E si svegliò e rimproverò (*epetimēsen*) il vento e disse al mare: 'Taci! Calmati!'. E il vento cessò e vi fu una grande calma" (Mc 4,39); "E si svegliò e rimproverò (*epetimēsen*) il vento e le onde minacciose; e tacquero, e vi fu calma" (Lc 8,24). Si analizzeranno ancora questi campi di equivalenza nella sezione 3.

61] "La contrapposizione tra il loro [cioè dei discepoli] comportamento e il suo [cioè di Gesù] dimostra il loro diverso atteggiamento verso Dio: Gesù si fida, mentre i discepoli sono presi dal panico" (M.D. HOOKER, *Mark*, 140; anche J. COUTTS, "The Authority of Jesus and of the Twelve in St Mark's Gospel": JTS [ns] 8 [1957] 111-118, in particolare 112-113). M.D. Hooker ammette tuttavia che la storia nella redazione marciiana serve a sottolineare la mancata fede dei discepoli nel vero significato di Gesù.

62] Molti (ad es., U. BUSSE, *Wunder*, 202-205; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKKNT 2/1-2), Benzinger-Neukirchener, Köln-Neukirchen 1978-1979, I, 267-270 [tr. it. *Marco* (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 1987 (tr. G. Poletti), 367-371]; R. PESCH, *Marco*, II, 560-562) ammettono l'importanza

Si può riconoscere una funzione simile nell'inserimento matteo del tentativo di Pietro di camminare sull'acqua (Mt 14,28-31) all'interno della tradizione che presenta l'esecuzione della medesima prova da parte di Gesù (Mt 14,22-33/Mc 6,45-52; cfr. Gv 6,16-21).⁶³ In questo caso Pietro, che all'inizio riesce a unirsi al suo Signore sul mare, viene presto sopraffatto dal timore e inizia ad affondare. Lancia un grido di aiuto e viene soccorso mentre Gesù rimprovera una volta di più un discepolo per la fede (*oligopiste, eis ti edistasas*), sebbene questa volta il legame tra fede e prestazione di attività miracolosa sia più diretto.⁶⁴ Si sottintende che Pietro inizialmente dimostra fede ed è in grado di camminare sulle acque,⁶⁵ mentre in seguito affonda quando viene sopraffatto dal dubbio.⁶⁶ Il racconto, presentando come

di questa pericope per l'istruzione sul discepolato oltre che sulla cristologia, sebbene si tenda a coglierne il contributo in base a ciò che la storia rivela sulla fede della prima Chiesa nel suo Signore risorto.

63] Sul coinvolgimento di Matteo in questa sezione del vangelo, v. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 295-302.

64] "Pietro, uno di coloro che erano spaventati, vince la propria apprensione ed è pronto per la massima fede. Che sia in grado di camminare sull'acqua come Gesù dimostra che aveva questa fede": H.J. HELD, "Interpreter", 206.

65] Ancora una volta, come attesta una citazione antica di questa tradizione, nella quale Pietro è sfidato dal contrito Senatore Marcello riguardo agli intrighi di Simon Mago, si danno forti paralleli con l'insegnamento di Gesù riguardo alla fede che muove le montagne: "Ti prego dunque di non risentirti di ciò che sto per dirti, che il Cristo nostro Signore, che tu predichi nella verità, disse ai tuoi compagni d'apostolato, alla tua presenza: 'Se avrete fede come un chicco di senape direte a questa montagna: Spostati, e improvvisamente si sposterà (*Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicitis monti huic: transfer te et continuo se transferret*)'. Ma, Pietro, questo Simone ti definì infedele (*infidelem*) perché hai perso la fede (*dubitantem*) quando eri sull'acqua; ho anzi udito che disse anche: 'Coloro che sono con me non mi hanno capito'. Se dunque avete perso la fede (*dubitabatis*), voi sui quali egli impose le sue mani, che inoltre scelse e con i quali operò miracoli..." (Atti Pt 10). Si analizzano questi e altri testi extrabiblici nel capitolo 6.

66] Matteo registra che Gesù interpreta la paura di Pietro (*ephobethē*, 14,30) come dubbio (*eis ti edistasas*, 14,31); l'unica altra ricorrenza di *distazō* nel Nuovo Testamento è Mt 28,17. Sul rilievo del tema del dubitare in questo racconto, v.

Pietro sia in grado di imitare Gesù, invita a un paragone tra questi due personaggi: il discepolo vede il suo maestro che fa qualcosa e, a un suo cenno, tenta di seguirne l'esempio.⁶⁷ L'episodio, inoltre, pur senza trascurare il suo senso cristologico,⁶⁸ sembra appoggiare la conclusione che se Pietro era in grado di camminare sulle acque per fede, allora Gesù vi riusciva per il medesimo motivo.⁶⁹ Troviamo di certo questa valutazione nella riflessione cristiana più tarda; gli Oracoli Sibillini, per esempio, alludono a Cristo come a colui che "fermerà i venti con una pa-

G. BARTH, "Glaube und Zweifel in der synoptischen Evangelien": ZTK 72 (1975) 269-292, in particolare 287-289.

67] Si è segnalata l'importanza della pericope per il discepolato, ma solitamente lo si vede nel senso del bisogno che i cristiani riconoscano la presenza del loro Signore in situazioni di difficoltà e pongano la propria fiducia in lui (F.W. BEARE, *The Gospel According to Matthew*, Blackwell, Oxford 1981, 330 [tr. it. *Il vangelo secondo Matteo: commento*, Edizioni dehoniane, Roma 1990 (tr. B. Maresca), 370-371]; D. HILL, *The Gospel of Matthew* (New Century Bible), Marshall, Morgan & Scott, London 1972, 247; E. SCHWEIZER, *The Good News According to Matthew*, John Knox Press, Atlanta 1975 (tr. D.E. Green), 323 [or. *Das Evangelium nach Matthäus, übersetzt und erklärt von Eduard Schweizer*, Göttingen 1973; tr. it. *Il vangelo secondo Matteo* (Nuovo Testamento. 2 ser), Paideia, Brescia 2001]). Questo quadro, che pure è coerente con le intenzioni dell'evangelista altrove, non esaurisce il significato della storia che stiamo analizzando né le offre il senso più scontato; è possibile, come signaleremo in seguito, che Matteo intendesse entrambi i punti di vista. Sebbene W.D. DAVIES e D.C. ALLISON prendano in conto la possibilità che *oligopistia* in Mt 17 rispecchi una "fede particolare richiesta per eseguire grandi miracoli" (*Saint Matthew*, II, 727), non si contempla questa possibilità in Mt 14,28-31 (II, 509).

68] "E quelli nella barca lo venerarono, dicendo: 'Veramente sei il Figlio di Dio (*alēthōs theou hyios ei*)'" (Mt 14,33; cfr. *kyrie*, Mt 14,28; *kyrie, sōson me*, Mt 14,30).

69] "Il motivo di fondo per ciò che si dice è offerto dalla cristologia. Pietro non può camminare sull'acqua ma Gesù, che può farlo, gli dà l'ordine e la possibilità" (B. GERHARDSSON, *Mighty Acts*, 57). B. Gerhardsson ammette che la valutazione teologica di Gesù da parte di Matteo offra la chiave interpretativa per cogliere il senso dell'intera pericope; in tal modo non riesce però a prendere in conto i campi di confronto tra Gesù e Pietro che sono a loro volta evidenti. Anche questi hanno dei sottintesi cristologici, ma puntano al rilievo di Gesù per il discepolato anziché alla sua importanza per la conoscenza di Dio.

rola. Placherà il mare furioso camminando su di esso con piedi di pace e con fede (*tous anemous pauseie logō, storesei de thalassan mainomenēn posin eirēnēs pistei te patēsas*)" (8,273-274). E nuovamente le Odi di Salomone spiegano come il Signore sia stato in grado di uscire dai fiumi della tribolazione per offrire un esempio da seguire ad altri:

Il Signore con la sua parola ha gettato un ponte su essi [sui fiumi della tribolazione],
camminò e li attraversò a piedi.

Le sue impronte rimanevano nell'acqua e non si guastarono;
eran come legno, fissato sulla verità.

Di qua e di là si alzavan le onde,
le orme però del Messia, Signor nostro, rimanevano

E non eran cancellate
né guastate.

Un sentiero fu posto per chi dietro a lui attraversa,
per chi al sentiero della sua fede (*dhjmnwth*) conviene
e il suo nome adora.

Alleluia.

(Odi di Salomone 39,9-13)

Come concludevamo nel caso del racconto del *Puer Lunaticus*, i rimandi alla fede di Gesù nella pericope della tempesta sedata risalgono probabilmente alla tradizione. La funzione epifanica dell'identità di Gesù è decisamente in primo piano in tutte e tre le versioni, mentre vi sono piccoli segni che Marco o Luca intendessero sviluppare qualche rimando implicito alla fede di Gesù. La trasposizione del rimprovero dei discepoli sulla loro mancanza di fede a prima del miracolo e la presenza di *oligopistoi* nel primo Vangelo possono, però, segnalare un desiderio di sottolineare la corrispondenza tra la capacità di eseguire miracoli di Gesù e quella dei suoi seguaci. Abbiamo già visto in che modo il racconto matteano dell'esorcismo in Mt 17,14-20 chiarisca questo stesso rapporto e come si crei un pa-

rallelo simile nell'episodio in cui Gesù cammina sulle acque inserendovi il tentativo di Pietro. È quindi decisamente possibile che Matteo, oltre al centro d'attenzione cristologico della fede nel suo Vangelo, volesse anche riconoscere il ruolo della fede di Gesù all'interno dell'esecuzione dei miracoli e sfruttare la sua funzione esemplare per la vita della comunità. Se così è, sembra che Matteo non ritenesse reciprocamente esclusive la fede in Gesù e la fede di Gesù. Un discepolo deve seguire l'esempio di Gesù nella vita di fede, ma anche laddove la fede viene a essere espressa in una condotta performativa di operazione di miracoli, la sua fonte e il suo oggetto sono ancora la persona di Gesù che è messia, Signore e figlio di Dio.

2.3 L'avvizzimento del fico

L'ultimo miracolo che prendiamo in considerazione in questa sezione è l'"avvizzimento del fico". È attestato solo nei primi due Vangeli⁷⁰ e vi sono differenze significative nel modo in cui gli evangelisti rimaneggiano la tradizione. In parte ciò può essere dovuto alla stranezza dell'avvenimento, la reazione punitiva di Gesù a un fico senza frutti, e alla sua apparente incongruenza con gli altri miracoli riportati nei Vangeli.⁷¹

70] Mt 21,18-22/Mc 11,12-14.20-25; Luca, pur non registrando questo miracolo, comprende una parabola sul medesimo tema e con un messaggio simile, che ne può rappresentare una variante (Lc 13,6-9; v. F.W. BEARE, *Matteo*, 469, e I.H. MARSHALL, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster, Exeter 1978, 552). L'altra parabola del fico è riportata in tutti e tre i sinottici ed ha chiaramente un'applicazione diversa (Mt 24,32-35/Mc 13,28-31/Lc 21,29-33).

71] Questo è l'unico miracolo punitivo attribuito a Gesù nel Nuovo Testamento (cfr. At 5,1-11; v. G. THEISSEN, *Miracle Stories*, 109), sebbene questo sia il tipo per lo più prevalente nella letteratura apocrifia e in particolare nei vangeli dell'infanzia (ad es., Vangelo dell'infanzia di Tommaso).

In quanto tale, esorta a un'interpretazione più simbolica o digressiva, punto di vista che è chiaramente evidente nella redazione marciiana, in cui il racconto incornicia la pericope sulla "purificazione del tempio". L'interpolazione è una tecnica tipicamente marciiana⁷² che qui esorta il lettore a vedere la maledizione, accanto alla condotta di Gesù nel tempio, come giudizio sul culto corrotto.⁷³ Quando Gesù esemplifica la forza della fede parlando di livellamento *tō orei toutō*, si richiama ancora una volta l'attenzione sul monte del tempio e sulla sede della corruzione.⁷⁴

Il modo con cui Marco tratta la vicenda, il quale indubbiamente mette a frutto la tradizione del fico come tramite per sviluppare attenzioni per lui cruciali, ha l'effetto di interrompere il corso della vicenda. Indebolisce, in particolare (pensando alla nostra indagine), il legame tra l'esecuzione del miracolo da parte di Gesù e il successivo insegnamento sulla fede. Questa, di conseguenza, diventa la chiave per individuare l'origine e il senso delle azioni di Gesù nel tempio, anziché il prerequisito

72] Cfr. Mc 3,20-35; 5,21-43; 6,7-32; 8,22-10,52; 14,1-11; 14,54-72. V. P.J. ACHTEMEIER, *Mark* (Proclamation Commentaries), Fortress Press, Philadelphia 1975, 32-33; J. DEWEY, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6* (SBLDS 48), Scholars Press, Chicago 1980, 21-22; E. VON DOBSCHÜTZ, "Zur Erzählerkunst des Markus": ZNW 27 (1928) 193-198, soprattutto 195-196; H.C. KEE, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (NTL), SCM Press, London 1977, 54-56; R.H. STEIN, "The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History": NovT 13 (1971) 181-198, in particolare 193-194. H. ANDERSON, *Mark*, 263 e E. SCHWEIZER, *Marco*, 190 sono tra coloro che ritengono marciiano il presente esempio.

73] È probabile che, per quanto il fico possa essere un simbolo d'Israele, in particolare in rapporto alla sua punizione (ad es., Is 28,3; Ger 5,17; 8,13; Os 2,12; 9,10.16; Am 4,9; Mi 7,1; Gl 1,7.12), Marco pensi qui a un obiettivo più ristretto, del genere del tempio d'Israele e del suo culto. Su questa interpretazione, C.D. MARSHALL, *Faith*, 159-174 e W.R. TELFORD, *Temple*, 39-68.

74] Se si tiene conto del contesto, sembra che se si pensa a un monte specifico, sia più probabile il Monte del Tempio che il Monte degli Ulivi (cfr. Zc 14,4).

per compiere le azioni miracolose di Dio.⁷⁵ All'interno della redazione marciana, dunque, la fede che abbassa le montagne viene identificata con gli strumenti con cui si rovesceranno persone e strutture che corrompono il culto di Dio (11,23), mentre una fede orante caratterizza coloro che venerano autenticamente Dio e vogliono tornare alla casa del Signore come a una casa di preghiera (11,24-25; cfr. 11,17).⁷⁶

Si può riconoscere, nonostante la presentazione marciana dell'episodio del fico, un confronto implicito tra l'azione di maledire da parte di Gesù e coloro che (*hos an*) mostrano una fede che abbassa le montagne.⁷⁷ Anche con l'inserimento della purificazione, è ancora l'osservazione di Pietro sull'albero avvizzito al versetto 21 a innescare l'insegnamento di Gesù sulla fede. Il tipo di fede che viene presentata da Gesù come quella che ha autorità sull'ordine naturale (cfr. *arthēti kai blēthēti eis tēn thalassan*) sembra inoltre decisamente simile a quella che mette Gesù in grado di dire a un'altra parte della creazione *mēketi eis ton aiōna ek sou mēdeis karpon fagoi* (v. 14). Così il racconto di Marco, che pure non tradisce una grande intenzione di sviluppare questa linea di pensiero, segnala tuttavia qualche grado di corrispondenza tra l'atto di Gesù che maledice e le possibilità aperte a coloro che mo-

75] Per tutto il vangelo la famiglia linguistica di *pisteuō* è legata alla comprensione. Si può per esempio prendere in considerazione la parte della fede come mezzo per cogliere l'importanza di Gesù in rapporto al perdono divino (2,5), al vangelo (1,15), alla guarigione (6,6), al messia (9,42; 10,52; 15,32) e alla natura personale della salvezza (5,34); cfr. Giovanni Battista (11,31) e i falsi messia (13,21). V. F. HAHN, "Verständnis", 54-57; R.P. MARTIN, *Evangelist*, 110; W. SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Markus* (ÖTNT), 2 voll., Gerd Mohn, Gütersloh 1986, I, 156-158; W.R. TELFORD, *Temple*, 82.

76] V. in particolare M.D. HOOKER, *Mark*, 269 e C.D. MARSHALL, *Faith*, 163-174.

77] È probabile che il rimando ai fichi, oltre che all'abbassamento delle montagne, abbia in questo contesto un senso escatologico; così J.D.M. DERRETT, "Figtrees in the New Testament": *HeyJ* 14 (1973) 249-265 e R.H. HIERS, "Not the Season for Figs": *JBL* 87 (1968) 394-400.

strano fede.⁷⁸ Una conclusione che questo legame suggerisce è che anche Gesù eseguì il miracolo per fede, una fede che deve essere condivisa dai discepoli se vogliono compiere atti di Dio analoghi.⁷⁹

Il rapporto tra l'episodio del fico e l'insegnamento di Gesù sulla fede è molto più netto nella versione matteana, dove la purificazione del tempio forma una sezione indipendente (Mt 21,12-13). La portata escatologica del secondo è sottolineata dalla notizia che Gesù, dopo aver purificato il tempio da coloro che ne corrompevano il fine di casa di preghiera, guariva i ciechi e gli storpi.⁸⁰ Se si tiene conto del bando di Davide dal tempio per tali invalidi (2 Sam 5,6-8), è difficile non interpretare il loro inserimento qui come segno dell'avvento a Gerusalemme del figlio messianico di Davide (Mt 21,9.15; cfr. 11,2-6).⁸¹ Dopo aver trascorso la notte a Betania, Gesù e i suoi discepoli ritornano a Gerusalemme e incontrano sulla strada un fico che non riesce a offrire nutrimento al messia. Gesù allora dice "Nessun frutto venga più da te!" e immediatamente l'albero avvizzisce.

Il simbolismo di tale atto all'interno del contesto messianico più globale non è escluso, ma la domanda dei discepoli mantiene l'attenzione concentrata sull'avvenimento vero e proprio: "Come è accaduto che il fico sia avvizzito all'istante?" (v. 20). In questo modo Matteo, anziché spingere il lettore a vedere l'avvizzimento in rapporto, ad esempio, alla purificazione del tempio, se ne serve come opportunità per presen-

78] R. PESCH, *Marco*, II, 279-300 e W. SCHMITHALS, *Markus*, II, 501.

79] J. GNILKA, *Marco*, 619 e M.D. HOOKER, *Mark*, 269.

80] Cfr. Is 35,5; 61,1; Gen R. XCV,1 (su Gn 46,28); Eccles. R. I,4,2 (su Qo 1,4); Tanh. B. su Sal 146,8. Anche la purificazione del tempio aveva ovviamente dei sottintesi escatologici nell'attesa giudaica; v. E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985, 77-90.

81] D.C. DULING, "Therapeutic", 404; J.M. GIBBS, "Purpose and Pattern in Matthew's Use of the Title 'Son of David'": *NTS* 10 (1963) 446-464, in particolare 460; E. SCHWEIZER, *Matteo*, 376.

tare l'insegnamento sui mezzi con cui si realizzano gli atti di Dio. In risposta alla domanda dei suoi seguaci, dunque, Gesù li spinge a mostrare una fede convinta, operatrice di miracoli.⁸² A questo punto si portano in stretta prossimità la condotta di Gesù nell'avvizzimento e ciò che vorrebbe che i discepoli mostrassero: "In verità, vi dico, se avete fede e non dubitate mai, non solo farete ciò che è stato fatto al fico, ma anche se diceste a questo monte 'Sii sollevato e gettato nel mare', ciò si compirà. E qualunque cosa chiediate nella preghiera, la riceverete, se avete fede" (vv. 21-22).

Non saranno solo in grado di imitare Gesù nella distruzione del fico, ma prenderanno anche parte a quella dimensione dell'attività sovrana di Dio che è tipica dell'epoca escatologica, cioè l'appianamento delle montagne.⁸³ Da questo punto di vista sembra decisamente improbabile che Matteo avrebbe presentato l'azione di Gesù nell'avvizzimento e il suo insegnamento sulla forza della fede in un rapporto tanto intimo se non avesse voluto che la condotta di Gesù fosse interpretata come fede: Gesù, che rende improduttivo il fico per fede, spiega la natura di quella fede ai suoi discepoli e si serve del proprio esempio come mezzo per incoraggiarli a eseguire miracoli simili e molto maggiori.⁸⁴

Una prima difficoltà relativa a questa proposta riguarda la congruità della tradizione del fico per un tale intento didat-

82] H.J. HELD, "Interpreter", 288-291; B. GERHARDSSON, *Mighty Acts*, 58-59; E. LOHMEYER, *Markus*, 302-303; W.R. TELFORD, *Temple*, 78.

83] È improbabile che si debba comprendere letteralmente, in questo contesto, l'appianamento delle montagne; l'accento è piuttosto posto sull'azione divina nell'escaton (v. sezione 3.1).

84] "Non solo farete ciò che è stato fatto al fico' è peculiare del primo vangelo. Matteo sostanzialmente lo compone astraendo il fico dal contesto e utilizzando due delle sue parole preferite, *monon* e *poiësete*. Il nuovo orientamento lega il detto sulla fede dei discepoli all'avvizzimento del fico causato da Gesù. In questo modo Matteo fa di Gesù un paradigma nell'esercizio della fede" (R.H. GUNDRY, *Matthew*, 417).

tico. A differenza della guarigione del ragazzo posseduto, che abbiamo preso in considerazione prima, il presente miracolo sembra marginale rispetto alle preoccupazioni principali di Gesù e non esemplificativo del ministero al quale venivano preparati i discepoli; in quanto tale, sembra un punto di partenza non adeguato per istruire sulle dinamiche della fede. Matteo, inoltre, non sfrutta, come abbiamo fatto notare, il senso simbolico dell'avvizzimento nella misura di Marco, ma rimarca al contrario l'avvizzimento come avvenimento⁸⁵ pur registrando, tipicamente, pochi particolari sul miracolo stesso. Ciò fa pensare che Matteo nutrisse poco interesse effettivo per la natura di questo miracolo specifico, ma se ne sia semplicemente servito come contesto per presentare l'insegnamento sulla fede.

Un'obiezione più significativa e che si adatta alla redazione matteana delle altre tradizioni prese in conto nella sezione 2 sorge dall'ammissione che all'interno di questa pericope la fede non è solo presentata come espressione performativa che opera il miracolo, ma anche come appello (cfr: "E qualunque cosa chiediate nella preghiera, lo otterrete, se avete fede"). Se l'evangelista, come abbiamo affermato nella sezione 2.1, comprende la fede come supplica diretta a Gesù, messia e Signore della Chiesa,⁸⁶ come potrebbe anche attribuire tale fede allo stesso Gesù?⁸⁷ Qui il tema ruota intorno alla domanda se Matteo, che

85] B. GERHARDSSON, *Mighty Acts*, 58.

86] La tradizione di miracolo classica da questo punto di vista è Mt 9,27-31, che è riportato solo nel primo vangelo. I ciechi, che si rivolgono a Gesù in termini messianici (*hyios David*), affermano la propria dedizione al Signore (*nai, kyrie*) quando lui chiede loro: *pisteuete hoti dynamai touto poiëσαι?* Gesù risponde dicendo: *kata ten pistin hymōn genētheto hymin*.

87] Può essere rispecchiato questo dilemma nella riluttanza degli studiosi a vedere un accenno alla fede di Gesù nella redazione matteana. W.R. TELFORD, ad esempio, che commenta come "A importare maggiormente è lo strumento tramite cui è stato fatto avvizzire l'albero" e rimarca l'accento posto da Matteo sulla "fede supplice" di Mt 21,22, conclude: "Così la storia, che non parla mai di Gesù né di una fede all'opera nella sua maledizione dell'albero, né di preghiera

scrive in una situazione successiva alla risurrezione, poteva presentare Gesù come modello di una fede di cui era diventato in qualche modo la sostanza o il contenuto. Evidentemente l'ipotesi che Matteo ritenesse Gesù sia credente modello sia oggetto di fede può sembrare strana o inconsueta, ma si può mettere in discussione se queste categorie si escludano a vicenda. Il loro proposito, piuttosto, è una questione di prospettiva: visto antropologicamente (cioè secondo la risposta umana a Dio), Gesù è compreso come una persona con fede in Dio, visto teologicamente (cioè secondo le iniziative salvifiche di Dio) è inteso come messia di Dio che porta la salvezza ed è, in quanto tale, legittimo oggetto di fede.

I primi padri della Chiesa tributano una notevole attenzione a queste due prospettive cristologiche che sono rappresentate dalla fede di Gesù e dalla fede in Gesù o, in termini più contemporanei, dalla cristologia "dal basso" e "dall'alto".⁸⁸ Non c'è però motivo per cui anche Matteo non avrebbe potuto esplorare il senso di Gesù con questi orientamenti; di certo le scoperte dell'attuale sezione vanno in quella direzione. Un'ulteriore prova di questo processo si può ottenere dall'interpretazione che l'evangelista offre della sofferenza di Gesù: da una parte fornisce agli altri un esempio da seguire (ad es., 16,21-26; 20,20-27), dall'altra rappresenta il mezzo con cui Dio garantisce la salvezza di tutti (20,28; 26,26-29).

per farlo avvizzire, è preso come paradigma della forza della fede supplice, una forza disponibile ai discepoli e quindi in genere ai credenti cristiani" (*Temple*, 78-79). A non essere chiaro da questa valutazione è in che modo i rimandi alla fede nei versetti successivi (che in effetti parlano dell'avvizzimento) possano escludere Gesù, dal momento che l'intenzione dell'evangelista è di spiegare lo strumento tramite cui ebbe luogo il miracolo riportato in Mt 21,20. Di certo Matteo voleva manifestare il senso e l'applicazione più ampia della fede che si vede nell'episodio del fico, ma non al prezzo di negare la funzione esemplare di Gesù per quella fede.

88] Si riprende nuovamente questo tema nel capitolo 6.

3. CORRISPONDENZA TRA I LOGHIA DI GESÙ SULLA FEDE E I SUOI MIRACOLI

I detti di Gesù riguardanti la fede sono legati per la maggior parte ad attività miracolosa di un tipo o di un altro. Molti hanno riconosciuto la tipica comprensione della fede che emerge da questi *loghia* e l'hanno ritenuta indicativa del fatto che trovino la propria origine nel Signore.⁸⁹ Un'osservazione altrettanto significativa riguarda tuttavia la sorprendente corrispondenza tra certe caratteristiche di questa idea di fede e la condotta di Gesù in rapporto all'esecuzione di miracoli.⁹⁰ Sarà per dimostrare questo che presenteremo i *loghia* significativi sulla fede⁹¹ e quindi proporremo i campi di principale convergenza.

89] In particolare Mt 17,20; 21,21; Mc 11,23; Lc 17,6. R. BULTMANN, *Jesus and the Word*, Charles Scribner's Sons, New York 1958 (tr. L.P. Smith - E.H. Lantero), 189-191; H.-J. HERMISSE - E. LOHSE, *Faith* (Biblical Encounters), Abingdon, Nashville 1981 (tr. D.W. Stott), 121-124; L. GOPPELT, *Theology of the New Testament*, 2 voll., Eerdmans, Grand Rapids 1981-1982 (tr. J. Alsup), I, 149-154 [or. *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1975; tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1982, 219-224]; J. JEREMIAS, *New Testament Theology - Volume 1: The Proclamation of Jesus* (NTL), SCM Press, London 1971 (tr. J. Bowden), 159-166 [or. *Neutestamentliche Theologie - 1: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971; tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento - 1: La predicazione di Gesù* (Biblioteca teologica 8), Paideia, Brescia 1972 (tr. F. Montagnini), 185-198]; D. LÖHRMANN, *Glaube in frühen Christentum*, G. Mohn, Gütersloh 1976, 17-30; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NTL), SCM Press, London 1967, 130-142; J. ZMIJEWSKI, "Der Glaube und Seine Macht: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 17:20; 21:21; Mk 11:23; Lk 17:6" in J. Zmijewski - E. Nellesen (ed.), *Begegnung mit dem Wort: Festschrift für Heinrich Zimmermann* (Bonner Biblische Beiträge), Peter Hanstein, Bonn 1980, 81-103, soprattutto 95-96.

90] "Ora, però, l'idea di fede che è attestata soprattutto nel detto sulla fede che muove le montagne è straordinariamente simile all'uso estremamente marcato dell'idea di fede nei miracoli di guarigione" (G. EBELING, *Parola*, [or. 230]). L'analisi più completa del rapporto tra il miracolo sinottico e le tradizioni del detto è probabilmente ancora quella di O. PERELS, *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in Ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1934.

91] L'ordine di questo elenco non ha particolare rilevanza, è stato redatto per comodità nel corso del resto della sezione 3. Oltre ai *loghia* che vi sono stati

- Mt 8,10/Lc 7,9 (Gesù al centurione): *amēn legō hymin, par' oudenī tosautēn pistin en tō Israēl euron. / Legō hymin, oude en tō Israēl tosautēn pistin euron.*
- Mt 8,13 (Gesù al centurione): *hypage, hōs episteusas genēthētō soi.*
- Mt 8,26/Mc 4,40/Lc 8,25 (Gesù ai discepoli nella barca): *ti deiloi este, oligopistoi? / ti deiloi este? oupō echete pistin? / pou hē pistis hymōn?*
- Mt 9,22/Mc 5,34/Lc 8,48; Mc 10,52/Lc 18,42; Lc 17,19; cfr. Lc 7,50 (alla emorroissa, al cieco Bartimeo e al lebbroso ritornato indietro): *hē pistis sou sesōken se.*
- Mc 5,36/Lc 8,50 (Gesù a Giairo dopo la notizia che sua figlia è morta): *mē phobou, monon pisteue. / mē phobou, monon pisteuson, kai sōthēsetai.*
- Mt 9,28-29 (Gesù al cieco): *pisteuete hoti dynamai touto poiēsai; ... kata tēn pistin hymōn genēthētō hymin.*
- Mt 14,31 (Gesù a Pietro sull'acqua): *oligopiste, eis ti edistasas?*
- Mt 15,28 (Gesù alla cananea): *ō gynai, megalē sou hē pistis: genēthētō soi hōs theleis.* Mt 16,8 (Gesù ai discepoli, che riflettevano sulla moltiplicazione miracolosa dei pani): *ti dialogizesthe en heautois, oligopistoi, hoti artous ouk echete?*
- Mc 9,23 (Gesù al padre del ragazzo posseduto): *to ei dynē, panta dynata tō pisteuonti.*
- Mt 17,20 (Gesù ai discepoli dopo che non erano riusciti a guarire il ragazzo posseduto): *dia tēn oligopistian hymōn: amēn gar legō hymin, ean echēte pistin hōs kokkon sinapeōs, ereite tō orei toutō: metabā enthen ekei, kai metabēsetai; kai ouden adynatēsei hymin.*

inserirli, v. anche *ō genea apistos* (Mt 17,17/Mc 9,19/Lc 9,41) e *sēmeia de tois pisteusasin tauta parakolouthēsei: en tō onomati mou daimonia ekbalousin, glōssais lalēsousin kainais, [kai en tais chersin] ophēis arousin, kan thanasimon ti piōsin ou mē autous blapsē, epi arrōstous cheiras epithēsousin kai kalōs hexousin* (Mc 16,17-18).

- Mt 21,21-22 (Gesù ai discepoli dopo l'avvizzimento del fico): *amēn legō hymin, ean echēte pistin kai mē diakrithēte, ou monon to tēs sykēs poiēsete, alla kan tō orei toutō eipēte: arthēti kai blēthēti eis tēn thalassan, genēsetai; kai panta hosa an aitēsete en tē proseuchē pisteuontes lēmpsethe.*
- Mc 11,22-24 (Gesù ai discepoli dopo che il fico era stato avvizzito): *echete pistin theou. Amēn legō hymin hoti hos an eipē tō orei toutō: arthēti kai blēthēti eis tēn thalassan, kai mē diakrithē en tē kardia autou alla pisteuē hoti ho lalei ginetai, estai autō. dia touto legō hymin, panta hosa proseuchesthe kai aiteisthe, pisteuete hoti elabete, kai estai hymin.*
- Lc 17,6 (Gesù agli apostoli dopo la loro domanda, *prosthes hēmin pistin*): *ei echete pistin hōs kokkon sinapeōs, elegete an tē sykaminō [tautē]: ekrizōthēti kai phyteuthēti en tē thalassā; kai hypēkousen an hymin.*

3.1 Il contesto escatologico e salvifico della fede

La maggior parte dei detti elencati sopra fornisce una presentazione ridotta della sostanza e del contesto della fede. Le eccezioni principali sono offerte da quelli che parlano di fede che abbassa montagne (Mt 17,20; 21,21; Mc 11,23; cfr. 1 Cor 13,2) o sradica alberi (Lc 17,6).⁹² In particolare la prima immagine si

92] Il rapporto tra queste diverse versioni è complesso. Studi recenti hanno teso a concludere che Mt 17,20 costituisca la versione più antica (G. BARTH, "Glaube", 269-272; F. HAHN, "Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben": ZNW 76 (1985) 149-169, soprattutto 95-127), per quanto non vi sia ancora accordo se Lc 17,6 sia un loghion indipendente (così N. PERRIN, *Rediscovering*, 138; T.W. MANSON, *The Sayings of Jesus - As Recorded in the Gospels According to St Matthew and St Luke Arranged with Introduction and Commentary*, SCM Press, London 1949, 141 [tr. it. *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca* (Biblioteca teologica 17), Paideia, Brescia 1980, 221-222]; v. anche W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Saint Matthew*, II, 727-728; J.D.M. DERRETT, "Moving Mountains and Uprooting Trees

è attirata un'ampia gamma di interpretazioni:⁹³ tre fattori sembrano esservi decisivi, sebbene tali espressioni siano difficili da definire. Primo, nella tradizione giudaica precedente al Nuovo Testamento le montagne erano ritenute privilegi divini.⁹⁴ Dio esisteva prima di loro, le fece e ha autorità su di esse.⁹⁵ Tremano davanti a Dio e sono da lui demolite o per l'intenzione divina oppure semplicemente come conseguenza della sua presenza.⁹⁶ Una fede che sia in grado di muovere le montagne, dunque, è di conseguenza una fede che condivide le azioni di Dio (cfr. *to ei dynē, panta dynata tō pisteuonti*, Mc 9,23; Mt 19,26/Mc 10,27/Lc 18,27).⁹⁷

Secondo, le montagne sono legate specificatamente alla presenza divina. Spesso si incontra lì Dio⁹⁸ che, in particolare, ha scelto di rivelarsi sul Monte Sinai o Horeb⁹⁹ e di fare del Monte Sion la propria dimora.¹⁰⁰ I detti che passiamo in rassegna possono parlare di una montagna specifica (*tō orei toutō*): il candidato più probabile sembra essere il Monte del Tempio o

(Mk 11:22; Mt 17:20, 21:21; Lk 17:6): Bibbia e Oriente 30 (1988) 231-244, soprattutto 243-244; J. ZMIJEWSKI, "Glaube", 81-83). G. SCHWARZ, "pistin ōs kokkon sinapeōs": Biblische Notizen 25 (1984) 27-35 ritiene possibili delle Vorlagen semitiche.

93] V. SB, I, 759, e W.R. TELFORD, *Temple*, 109-117.

94] Gran parte di ciò che è detto qui è influenzato dalle seguenti opere: T.L. DONALDSON, *Jesus on the Mountains: A Study in Matthean Theology* (JSNTSS 8), JSOT, Sheffield 1985, 25-83; W. FOERSTER, "oros", in DTNT, v, 475-487; S. TALMON, "har et al.", in TDOT, III, 427-447.

95] Ad es., Gb 9,5; Sal 65,6; 90,2; 95,4; Is 40,12.

96] Ad es., Dt 32,22; Gdc 5,5; 1 Re 19,11; Sal 83,15; 104,32; Is 41,15; Ger 4,24; Ez 38,20; Mi 1,4; Na 4,24; Ab 3,6; 4 Esd 8,23.

97] G. EBELING, *Parola*, (or. 241-243); E. STAUFFER, *New Testament Theology*, SCM Press, London 1955 (tr. J. Marsh), 168-172; A. SUHI, *Die Wunder Jesu: Ereignis und Überlieferung*, Gerd Mohn, Gütersloh 1968, 35-37.

98] Gn 22,2; Es 17,9; 1 Sam 7,1; 9,12.25; 2 Sam 6,3; 1 Re 18,42; 1 Cr 16,39; cfr. Dt 12,2-9; 1 Re 20,23.28.

99] In particolare Es 19; anche Es 3,1; 4,27; 18,5; 24,13; Nm 10,33.

100] Sal 9,12; 14,7; 20,3; 53,7; 43,4; 68,16; 74,2; 76,3; 78,67-71; 84,5; 128,5; 132,11-13; 133,3; 134,3.

Monte Sion, la sommità che più di tutte viene identificata come dimora di Dio, se si tiene conto del contesto della pericope dell'inaridimento del fico.¹⁰¹ Una versione del *loghion*, inoltre, parla di una fede che abbassa e non semplicemente sposta le montagne (Mt 21,21/Mc 11,23), vale a dire che una montagna che è gettata nel mare abolisce gli estremi della topografia e fa tornare in pianura il suolo. Mentre l'abbattimento di montagne potrebbe testimoniare un tentativo di spostare o eliminare Dio, il loro appiattimento suggerisce maggiormente la presenza divina, che in precedenza era concentrata in certe alture, per rendersi manifesto su una base più universale (cfr. Is 11,9). La fede che pareggia le montagne, su questo sfondo, è una fede dal legame particolare con i mezzi con cui si coglie la presenza divina sulla terra.¹⁰²

Terzo, nonostante gran parte della speranza escatologica giudaica ruoti intorno al Monte Sion (ad es., Is 2,2-4; 25,6-10; 35,5-6; Mi 4,1-3), c'è anche una forte attesa che nel tempo della fine altre montagne saranno distrutte.¹⁰³ Il loro appiattimento favorirà il ritorno degli esiliati:

"Nel deserto preparate la via del Signore, raddrizzate nel deserto una strada per il nostro Dio. Ogni valle sarà innalzata e ogni montagna e collina sarà abbassata; il terreno disuguale diventerà piano e i luoghi scabrosi una pianura. E sarà rivelata la gloria del Signore..." (Is 40,3-5). "Perché Dio ha ordinato che ogni alta montagna e le colline eterne siano abbassate e le valli riempite, per rendere pianeggiante il suolo, così che Israele possa camminare in sicurezza nella gloria di Dio" (Bar 5,7; anche Is 45,2; 49,11; Ps Sal 11,1-6)

101] Un'altra alternativa è il Monte degli Ulivi (cfr. Zc 14,1-5). V. C.D. MARSHALL, *Faith*, 168 e la bibliografia lì citata.

102] J.D.M. DERRETT, "Mountains", 235-243.

103] "Viene arruolato in questo tema persino il frequente motivo profetico che monti e valli saranno appianati in quel giorno (ad es., Is 40,3-4): solo Gerusalemme resterà sollevata (Zc 14,10)" (T.L. DONALDSON, *Jesus*, 48).

La loro eliminazione offre, inoltre, un indizio inequivocabile della presenza potente di Dio:

“Ecco, viene un giorno del Signore... In quel giorno i suoi piedi staranno sul Monte degli Olivi, che è di fronte a Gerusalemme, a est; e il Monte degli Olivi sarà diviso in due da est a ovest da una profondissima valle, così che una metà del monte si ritirerà a nord, e l'altra metà a sud. E la valle delle mie montagne sarà chiusa, perché la valle delle montagne toccherà il suo lato... Allora verrà il Signore vostro Dio, e tutti i santi con lui” (Zc 14,1.4-5). “Il Dio dell'universo, il Santo Grande, uscirà dalla sua sede. Di colà Egli andrà sul Monte Sinai ed apparirà nel Suo campo, emergendo dal cielo con una forza possente... Montagne e alti luoghi cadranno e si spaventeranno. E le alte colline saranno abbassate; e fonderanno come un favo davanti al fuoco” (1 Enoc 1,3.6; anche 1 Enoc 52,6; Test Mos 10,1.3-4)

Un'applicazione diversa e apertamente metaforica si trova in Daniele, dove una montagna che rappresenta il regno eterno di Dio sottomette ogni opposizione e riempie l'intera terra:

“Mentre guardavi, si staccò una pietra, non per mano umana, e colpì l'immagine sui piedi di ferro e argilla, e li fece a pezzi... Ma la pietra che aveva colpito l'immagine divenne una grande montagna e riempì l'intera terra... E nei giorni di questi re il Dio dei cieli farà sorgere un regno che non sarà mai distrutto, né il suo dominio sarà lasciato a un altro popolo. Romperà in pezzi tutti questi regni e metterà loro fine, e rimarrà per sempre; proprio come hai visto che dalla montagna si staccava una pietra senza mano umana e li fece a pezzi...” (Dan 2,34-35.44-46)

Su questo sfondo una fede che muove le montagne è una fede che giunge a espressione nell'*escaton* divino.¹⁰⁴ È interes-

104] F. HAHN, “Wort”, 157; E. LOHMEYER (con l'assistenza di W. Schmauch), *Das Evangelium des Matthäus* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 304; D. LÜHRMANN, *Glaube*, 18; J. ZMIJEWSKI, “Glaube”, 95.

sante, da questo punto di vista, che le fonti giudaiche più tarde lascino in effetti intuire, in queste operazioni divine, la presenza dell'intervento umano.¹⁰⁵

R. Samuel ben Nahman disse: Quando lo Spirito Santo iniziò a risuonare in Sansone, iniziò in tre luoghi, e disse: *E lo spirito del Signore iniziò a risuonare in lui a Mahaneh-Dan, tra Zorah ed Eshtaol* (ib., 13,25). R. Samuel b. Nahman disse: qui la Scrittura ci dice che prese due montagne e le fece cozzare una contro l'altra, proprio come un uomo prende due pietre e le fa cozzare una contro l'altra. (Lev. R. VIII,2, commento a Gdc 13,25; anche bSotah 9b)

Alla luce di questi tre fattori, e cioè del fatto che lo spostamento o appianamento delle montagne indichi, in primo luogo, una prerogativa di Dio, in secondo luogo la sua presenza e in terzo la sua forza salvifica, possiamo supporre (almeno ipoteticamente) una struttura interpretativa per i *loghia* sulla fede significativi (Mt 17,20; 21,21-22; Mc 11,22-24; cfr. Lc 17,6). Col parlare di fede in rapporto a fenomeni tipici della fine del tempo il lettore è spinto a comprendere questo atteggiamento come il canale tramite il quale non solo si coglieranno gli intenti divini

105] Possiamo segnalare, in un contesto totalmente diverso, i casi in cui gli afflitti chiedono che le montagne cadano su di loro per portare loro sollievo (ad es., Os 10,8; Ap Elia 2,34; cfr. Lc 23,30; Ap 6,16). Bisognerebbe anche prestare attenzione a una tradizione riguardante Rabbi Eliezer ben Ircano, che chiese che il suo insegnamento fosse confermato dallo sradicamento di un carrubo (“Se la halakah è d'accordo con me, che questo carrubo lo dimostri!” Il carrubo fu quindi strappato a un centinaio di cubiti dal suo posto, altri sostengono quattrocento cubiti. ‘Non si può trarre nessuna prova da un carrubo’, ribatterono”: bB.M. 59a-59b). È scontato il parallelo con Lc 17,6, e si può pensare che la norma rabbinica voglia dimostrare che l’“ubbidienza” di un carrubo fosse dovuta non semplicemente alla correttezza della halakah di Eliezer, ma anche perché veniva da Dio. Su questa interpretazione v. G. VERMES, “Hanina ben Dosa”: JJS 23 (1972) 28-50, in particolare 30.

per questo tempo, ma addirittura si verificheranno.¹⁰⁶ Se l'eliminazione delle montagne indica l'*escaton*, la fede è il mezzo con cui l'*escaton* verrà compiuto.

Passiamo ora a prendere in considerazione il senso dei miracoli di Gesù come vengono presentati nei sinottici. È evidente, da molte fonti giudaiche, che la rifondazione del regno di Dio dovrà comprendere atti miracolosi di guarigione, risurrezione e altri fenomeni:

“Allora saranno dischiusi gli occhi dei ciechi e le orecchie dei sordi saranno aperte; allora lo zoppo salterà come un cervo e la lingua del muto canterà di gioia” (Is 35,5-6). “E molti di coloro che dormono nella polvere della terra si risveglieranno, alcuni alla vita eterna, altri alla vergogna e al disprezzo eterno”. (Dan 12,2) “E accadrà: dopo che avrà umiliato tutto quanto è al mondo e si sarà seduto in pace, per sempre, sul trono del suo regno, allora si rivelerà la gioia e si vedrà il riposo. E allora la guarigione discenderà come rugiada e la malattia si allontanerà e paura e dolore e gemiti passeranno via dagli uomini e la gioia abbraccerà la terra” (2 Bar 73,1-2). “Egli [cioè il Signore] libererà i prigionieri, farà vedere i ciechi, solleverà gli ab[battuti]... allora risanerà i malati, risusciterà i morti, e ai miti annuncerà liete notizie” (4Q521; anche Is 26,19; 29,18; 53,5; 61,1-2;

106] “È questo retroterra escatologico a dare all'immagine qualcosa di più della forza di una semplice metafora, che la rende più di una figura che significa, con le immagini vivaci della mente orientale, che gli uomini possono fare l'impossibile se solo si impegnano abbastanza. Si pensa a una vera taumaturgia, alla convinzione che gli uomini faranno l'impossibile, e lo faranno nella nuova era. L'esecuzione di prodigi è in effetti il segno visibile dell'avvento del regno e della sua presenza nella tradizione evangelica (cfr. Mt 11,2 ss. e paralleli). Nell'epoca messianica l'impossibile diventa possibile, la metafora diventa realtà, gli stessi uomini in quel tempo beatifico troveranno che la natura risponderà loro in modi insperati!” (W.R. TELFORD, *Temple*, 116; anche G. DAUTZENBERG, “Jesusüberlieferung”, 52-57; J.D.M. DERRETT, “Figtrees”, 255-257). R.M. GRANT fa notare che alcuni dei padri della Chiesa intesero l'incapacità dei discepoli di muovere le montagne come segno della loro mancanza di fede (“The Coming of the Kingdom”: JBL 67 (1948) 297-303, in particolare 301-302).

Ger 30,17; 31,7-9; Ez 37,12-14; Gl 3,1-5; Mi 7,15; Mal 4,2; 4 Esd 7,123; 9,6; 13,50; Giub 23,29-30; Test Zab 9,8)

Non stupisce, dunque, che gli evangelisti e in particolare Matteo e Luca abbiano presentato in questa luce anche i miracoli di Gesù.¹⁰⁷ In molti casi i miracoli, in particolare guarigioni ed esorcismi, accompagnano la predicazione di Gesù del regno.¹⁰⁸ Danno a Giovanni Battista la prova dell'identità messianica di Gesù (Mt 11,2-6/Lc 7,18-23) e alle autorità giudaiche segni del regno di Dio (Mt 12,22-29/Lc 11,14-22; cfr. Mc 3,22-27). Il discorso giubilare di Gesù in Lc 4,16-21 allude a gesti di risanamento e di liberazione (cfr. Is 58,6; 61,1-2), mentre Matteo interpreta il ministero di guarigione di Gesù alla luce del servo sofferente di Isaia (Mt 8,17; 12,15-21).¹⁰⁹ È dunque evidente che gli atti di guarigione ed esorcismo di Gesù vennero interpretati all'interno del contesto del regno messianico divino, e furono compresi come dimostrazioni tangibili della presenza di Dio e della vicinanza del suo regno.¹¹⁰ Furono ritenuti di rilievo esca-

107] Su questo punto e sui seguenti, v.: G.R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Kingdom of God*, Paternoster, Exeter 1986, s.l.; K. BERGER, “Messiastraditionen”, 3-9; U. BUSSE, *Wunder*, soprattutto 428-433; D.C. DUJING, “Therapeutic”, 392-410; R.H. FULLER, *Mission*, 35-43; M.H. MILLER, *The Character of the Miracles in Luke-Acts*, tesi dottorale non pubblicata, Graduate Theological Union, California, 1971, 188-237.

108] Ad es., Mt 4,23/Mc 1,39; Mt 9,23; Mt 12,9-14/Mc 3,1-6/Lc 6,6-11; Mt 13,53-58/Mc 6,1-6; Mc 1,21-28/Lc 4,31-37; Mc 2,1-12/Lc 5,17-26; cfr. Mt 12,38; 16,1; 27,42; Mc 8,11; 15,32; Lc 11,16.

109] Si ritrova il medesimo modello nel ministero dei discepoli. I miracoli di guarigione ed esorcismo accompagnano la loro opera di proclamazione del regno (Mt 10,5-15/Mc 3,13-15/Lc 9,1-6; Lc 10,1-12), ma devono anche fare attenzione a non scontrarsi con i falsi messia che eseguono segni e prodigi per confermare le proprie pretese (Mt 24,24/Mc 13,22).

110] G. DELLING, “Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament”: ZST 24 (1955) 265-280, soprattutto 267-275; L. GOPPELT, *Teologia*, I, 208-216; A.E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History: The Bampton Lectures, 1980*, Duckworth, London 1982, 98-119; H.C. KEE, *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, Yale University Press, New Haven 1983, 156-173;

tologico e, in quanto tali, segni della disponibilità della salvezza divina.¹¹¹ Sembra di conseguenza legittimo tracciare un parallelo tra i miracoli di Gesù interpretati in questo modo e la categoria di fenomeni definiti dall'appianamento o eliminazione di montagne nei *loghia* sulla fede che abbiamo preso in conto sopra.

3.2 Enfasi sull'atteggiamento più che sull'oggetto di fede

I *loghia* sulla fede attribuiti a Gesù in collegamento con i miracoli sono significativamente silenziosi riguardo all'oggetto della fede, a differenza di molte costruzioni cristiane più tarde che sfruttano il gruppo verbale di *pisteuō*.¹¹² L'oggetto della fede non è mai precisato, con le possibili eccezioni di *pisteuete hoti dynamai touto poiēsai* in Mt 9,28 e l'ambiguo *echete pistin theou* in Mc 11,22.¹¹³ Sebbene ciò possa segnalare che si pen-

B.F. MEYER, *The Aims of Jesus*, SCM Press, London 1979, 154-158; F. MUSSNER, *The Miracles of Jesus*, Ecclesia, Shannan 1970 (tr. A. Wimmer), soprattutto 48 [or. *Wunder Jesus: eine Hinführung*, München 1967; tr. it. *I miracoli di Gesù: problemi preliminari* (Giornale di teologia 38), Queriniana, Brescia 1969 (tr. B. Alemanno), soprattutto 51]; J.B. POLHILL, "Perspectives on the Miracle Stories": *Review and Expositor* 74 (1977) 389-399; L. SABOURIN, *The Divine Miracles Discussed and Defended*, Catholic Book Agency, Roma 1977, 76-79.

111] C'è bisogno di equilibrare questa dimensione con le tradizioni sinottiche che segnalano come Gesù non fosse pronto a legittimarsi per mezzo dei miracoli (ad es., Mt 12,38; Mt 16,1/Mc 8,11/Lc 11,16; Mt 27,42/Mc 15,32): i miracoli di Gesù, in un contesto escatologico, offrono una prova tangibile della salvezza divina e non una prova della sua identità; è tuttavia difficile negare loro almeno un rilievo cristologico implicito.

112] M.L. COOK, "The Call to Faith of the Historical Jesus: Questions for the Christian Understanding of Faith": *Theological Studies* 39 (1978) 679-700, in particolare 688-696 e G. EBELING, *Parola*, (or. 323). Vi sono tuttavia casi nei sinottici in cui si rivolge la fede direttamente verso Gesù (Mt 18,6/Mc 9,42; Mt 27,42/Mc 15,32), il vangelo (Mc 1,15), Giovanni Battista (Mt 21,32/Mc 11,31/Lc 20,5), falsi Cristi (Mt 24,23.26/Mc 13,21) e la parola di Dio (Lc 1,20.45).

113] È possibile che per *pistin theou*, che pure viene solitamente intesa come genitivo oggettivo (cioè la fede in Dio), convenga preferire un genitivo di origine

sava che Gesù ritenesse la fede una fonte di forza autonoma e indipendente,¹¹⁴ è più probabile che tradisca l'ammissione che egli non ridefinì l'oggetto di fede ma accolse la comprensione giudaica tradizionale, cioè quella della fede in un solo Dio creatore, che sostiene e salva.¹¹⁵ È vero che alcune delle tradizioni che confermano questi detti esercitano un influsso cristologizzante sul senso della fede (cfr. sezione 2), ma la ritrosia a parlare apertamente di fede in Gesù è significativa e ostacola l'idea di intenderlo come oggetto quando si impieghi in modo assoluto il gruppo verbale di *pisteuō*.¹¹⁶

A fornire il centro d'attenzione per molti di questi *loghia* è tuttavia il fenomeno della fede stesso e non il suo oggetto, il che fa pensare che si riteneva che Gesù avesse offerto un contributo innovativo o decisivo in questo ambito. Si sottolinea spesso, per esempio, l'appropriazione personale della fede, segnalando l'importanza dell'atteggiamento.¹¹⁷ Eppure la fede non è presentata come uno stile generico di esistenza, perché esige un contesto, un orientamento e l'apertura alle potenzialità e possibilità di una determinata situazione.¹¹⁸ In un certo numero di casi si identifica la fede con un particolare percorso di azioni o

(cioè "fede da Dio"; v. anche Mc 1,14; At 19,20[D]; Rm 1,1.17; 3,21-22; 4,11.13; 15,16; Fil 3,9). Abbiamo già richiamato l'attenzione su citazioni della letteratura giudaica che lasciano intendere come si pensasse alla fede come a un dono escatologico di Dio (ad es., 1 Enoch 108,13; Or.Sib. 3,584-585; Test.Is. 1,8), sfondo che sarebbe coerente con il contesto marciano della *pistin theou*, dove si ritrae la fede come mezzo con cui si eseguono le opere di Dio.

114] V. la bibliografia analizzata da H. VAN DER LOOS, *Miracles*, 265-270.

115] M. BUBER, *Due tipi*, in particolare 67-72.

116] W. MARKSEN, *Origini*, 114-115 e N. PERRIN, *Rediscovering*, 138.

117] Ad es., *hē pistis sou; kata tēn pistin hymōn; megalē sou hē pistis; pou hē pistis hymōn*; v. L. GOPPELT, *Teologia*, I, 222-223.

118] G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, London 1960 (tr. I. e F. McLuskey con J.M. Robinson), 131 [or. *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956; tr. it. *Gesù di Nazaret* (Sola Scriptura 3), Torino 1968 (tr. E. Paschetto), 127]; R. BULTMANN, *Jesus*, 189-190; G. EBELING, *Parola*, (or. 232).

di iniziative da parte di chi la vive, e si può presentare in forma narrativa o esplicitare negli stessi detti. Gesù risponde all'emorroissa, che cerca di entrare in contatto con lui e in questo processo viene guarita, con le parole *hē pistis sou sesōken se*.¹¹⁹ Lo stesso *loghion* si congratula con il cieco Bartimeo davanti alla sua perseveranza (Mc 10,52/Lc 18,42) e con il lebbroso riconoscente che torna da Gesù dopo essere stato guarito (Lc 17,19). La risolutezza della donna cananea affinché Gesù si prenda cura di suo figlio porta all'esclamazione, *ō gynai, megalē sou hē pistis*. Si esprime la fede anche in comandi particolari, come quando si ordina alle montagne *arthēti kai blēthēti eis tēn thalassan* e agli alberi *ekrizōthēti kai phyteuthēti en tē thalassē*. In ognuno di questi casi non si identifica la fede né con l'espressione di una convinzione né con una tacita fiducia in Gesù; viene piuttosto espressa tramite iniziative che tradiscono un forte livello di fermezza concentrata su obiettivi predeterminati e tenendo in mente esiti particolari.

Si pensa all'atteggiamento di fede anche quando la si paragona a un *kokkon sinapeōs* (Mt 17,20; Lc 17,6). Questa formulazione può rappresentare un giudizio quantitativo, che segnala il rilievo anche della più piccola quantità, ma l'incompatibilità della fede con altri aspetti della risposta umana lo rende poco probabile (ad es., *deilos, diakrinō, distazō, phobos*): se si richiede solo la più piccola quantità di fede, perché questo dovrebbe necessariamente escludere la timidezza, il dubbio e il timore?¹²⁰

119] Mt 9,20-22/Mc 5,21.24-34/Lc 8,42-48. La forza dichiaratoria di *hē pistis sou sesōken se* è stata modificata nella versione di Matteo, dove la guarigione della donna è registrata solo dopo il pronunciamento di Gesù (Mt 9,22; cfr. Mc 5,29/Lc 8,44). Per un'indagine approfondita di questo *loghion* e delle tradizioni significative v. I.G. WALLIS, "Your Faith has Saved You": A Redaction-Critical Analysis of the Synoptic Logion", tesi di dottorato non pubblicata, Cambridge University 1984.

120] L'interpretazione quantitativa del paragone tra la fede e il *kokkon sinapeōs* è resa anche dubbia dalla giustapposizione di *oligopistia* e del *loghion* sul muovere

Il seme di senape, oltre alla sua dimensione, era segnalato per il suo potenziale creativo, osservazione che può essere rispecchiata nella parabola in cui gli si paragona il regno di Dio (Mt 13,31/Mc 4,31/Lc 13,19).¹²¹ Su questo sfondo *pistin hōs kokkon sinapeōs* assume una forza qualitativa, che indica le dinamiche e l'efficacia di un tipo particolare di fede.¹²² Un punto di vista del genere dà senso alla risposta di Gesù al centurione, in cui celebra la fede del supplice (Mt 8,10/Lc 7,9): se si tiene conto dell'intuizione del soldato riguardo al parallelo tra la propria autorità e quella di Gesù, *tosautēn pistin* sembrerebbe parlare non semplicemente della quantità ma anche della natura della fede del centurione.¹²³

Se volgiamo la nostra attenzione ai miracoli di Gesù notiamo che, nonostante molti aspetti del suo ministero siano caratterizzati da un affidamento orante a Dio,¹²⁴ questa caratteristica manca quasi del tutto nella sua condotta quando esegue guarigioni, esorcismi e altri atti soprannaturali. In genere Luca rimarca l'elemento più degli altri evangelisti sinottici,¹²⁵ ma tutti e tre ritraggono Gesù come chi mantiene una disciplina quoti-

le montagne in Mt 17,20; se basta la più piccola quantità di fede per guarire il ragazzo posseduto, perché coloro che hanno *oligopistia* non vi riescono?

121] G.R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus*, 122-124 e N.A. DAHL, "The Parables of Growth": *Studia Theologica* 5 (1952) 132-166, soprattutto 148.

122] F. HAHN, "Wort", 159-160.165-166; A. PELONI, "Faith as a Grain of Mustard Seed": *The Expositor* 8 (1884) 207-215; D.W. SIMON, "Faith as a Grain of Mustard Seed": *The Expositor* 9 (1879) 307-316. A supportare questa interpretazione è anche l'allusione paolina a *pasan tēn pistin* (1 Cor 13,2).

123] BAGD, 823. L'accento che altrove si pone sul potenziale anche della più piccola quantità di fede dà credibilità a questa interpretazione (Mt 17,20; Lc 17,6), come anche il modo con cui Matteo può utilizzare *oligopistos* e *oligopistia* per indicare una mancanza in un tipo specifico di fede.

124] J.D.G. DUNN, *Jesus*, 11-40 e J. JEREMIAS, *The Prayers of Jesus*, SCM Press, London 1967 (tr. J. Bowden e C. Burchard), 11-107.

125] A.A. TRITES offre un riepilogo sintetico delle indicazioni disponibili in "The Prayer Motif in Luke-Acts", in C.H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, T. & T. Clark, Edinburgh 1978, 168-186.

diana di preghiera¹²⁶ e si volge a Dio nei momenti di particolare rilievo o crisi.¹²⁷ Questa impressione generale su Gesù non viene però praticamente sostenuta dalle tradizioni di miracolo.¹²⁸ Nella "moltiplicazione dei pani per i cinquemila" e nella "guarigione del sordomuto" si ricorda che Gesù guarda al cielo prima di eseguire i miracoli (Mt 14,19/Mc 6,41/Lc 9,16; *anablepsas eis ton ouranon*, Mc 7,34). Nella prima benedice (*eulogēsen*) anche gli elementi, gesto ripetuto sui pesci nella moltiplicazione per i quattromila, dove in aggiunta rende grazie (*eucharistēsas*, Mc 8,6) per il pane. Ma nonostante il consiglio di Gesù ai discepoli riguardo al bisogno di pregare nel caso di certi tipi di liberazione (cfr. Mc 9,29), la tradizione sinottica non registra che abbia chiesto o invocato l'assistenza divina per i miracoli. L'attenzione, al contrario, resta saldamente concentrata su mezzi, azioni e affermazioni di Gesù.

Gesù ha forza e autorità per risanare.¹²⁹ Il suo tocco¹³⁰ porta pienezza, mentre il suo rimprovero¹³¹ scaccia le forze del

126] I dati significativi comprendono: occasionali rimandi a Gesù in preghiera (Mc 1,35; Mt 14,23/Mc 6,46; Lc 5,16; 9,18; 11,1), la sua frequentazione regolare di sinagoghe, sia pure per motivi eterogenei (ad es., Mt 12,9/Mc 3,1/Lc 6,6; Mt 13,54/Mc 6,2/Lc 4,15-16; Mc 1,21/Lc 4,33; Mc 1,39/Lc 4,44; Mt 4,23; 9,35), la sua presenza e insegnamento nel tempio (Mt 21,13/Mc 11,17/Lc 19,46) e la natura del suo rapporto con Dio come tra padre e figlio (Mc 14,36; Mt 6,9/Lc 11,2; Mt 11,25-26/Lc 10,21; Mt 26,42; Lc 23,34.46).

127] L'occasione dalla migliore attestazione è il Getsemani (Mt 26,36-46/Mc 14,32-42/Lc 22,39-46), ma v. anche Mt 11,25-27/Lc 10,21-22; Lc 3,21; 6,12; 9,28-29; 23,34.46.

128] G. THEISSEN, *Miracle Stories*, 65.

129] Ad esempio: forza (*dynamis*): Mc 5,30/Lc 8,46; Lc 4,36; 5,17; 6,19; cfr. Mt 11,20.21.23/Lc 10,13; Mt 13,54.58/Mc 6,2.5; Mt 14,2/Mc 6,14; Mt 7,22; Mc 9,39; Lc 1,35; 4,14; 9,1; 10,19; 19,37; 24,49. Autorità (*exousia*): Mt 9,6.8/Mc 2,10/Lc 5,24; Mc 1,27/Lc 4,36; sottinteso in Mt 8,9/Lc 7,8; cfr. Mt 10,1/Mc 3,15/Mc 6,7/Lc 9,1; Mt 21,23.24.27/Mc 11,28.29.33/Lc 20,2.8; Mt 28,18; Lc 10,19.

130] Solitamente *haptō*; ad es., Mt 8,3/Mc 1,41/Lc 5,13; Mt 8,15/Mc 1,31; Mc 3,10/Lc 6,19; Mc 6,5; 7,33; 8,23; Lc 4,40; 7,14; 13,13; 22,51.

131] *Epitimaō*; ad es., Mt 8,26/Mc 4,39/Lc 8,24; Mt 17,18/Mc 9,25/Lc 9,42; Mc 1,25/Lc 4,35; Lc 4,39; cfr. Mt 12,16/Mc 3,12; Lc 4,41.

male e domina gli elementi naturali. Utilizza di tanto in tanto a scopo terapeutico sostanze benefiche,¹³² ma la responsabilità principale del miracolo è nel *Heilungswort*¹³³ di Gesù, che prende nella maggior parte dei casi la forma di un ordine.¹³⁴ Non si trascura il contributo di malati o di chi li difende: alcuni invocano Gesù,¹³⁵ spesso in termini cristologicamente espliciti,¹³⁶ altri sembrano essere ritenuti responsabili delle proprie stesse guarigioni.¹³⁷ Quali che siano le circostanze esatte, la dinamica di guarigione non comprende esplicitamente il rapporto di Gesù con Dio, ma resta saldamente ancorata nella sua reazione alla situazione che affronta. Inoltre, sebbene Luca evidenzi la risposta umana ai miracoli di Gesù parlando di lode a Dio,¹³⁸ dovremmo essere cauti nel presumere che gli evangelisti volessero che la condotta di Gesù fosse interpretata alla luce della sua identità teologica, per cui non citano il contributo divino ai miracoli indipendentemente da quello di Gesù, in quanto erano ritenuti la stessa cosa. In primo luogo, non è certo se la cristologia dei sinottici sia sufficientemente elaborata da dare questo per scontato. Secondo, come abbiamo segnalato nella sezione 3.1, i miracoli di Gesù non vengono presentati in questi primi tre vangeli innanzi tutto come atti di autenticazione divina, ma come manifestazioni

132] Ad esempio lo sputo (*ptyō*); Mc 7,33; 8,23; cfr. Gv 9,6.

133] Ad es., Mt 8,3/Mc 1,41/Lc 5,13; Mt 9,6/Mc 2,11/Lc 5,24; Mt 12,13/Mc 3,5/Lc 6,10; Mt 21,19/Mc 11,14; Mc 1,25/Lc 4,35; Mc 5,41/Lc 8,54; Mt 8,13 (cfr. Lc 7,7); Mt 8,16; 9,29; Mt 15,28; Mc 4,39 (cfr. Mt 8,26/Lc 8,24); Mc 7,34; Mc 9,25 (cfr. Mt 17,18/Lc 9,42); Lc 5,4; Lc 7,14; Lc 18,42 (cfr. Mc 10,52).

134] H. VAN DER LOOS, *Miracles*, 321-325 e G. THEISSEN, *Miracle Stories*, 63-65.

135] Ad es., Mt 8,2/Mc 1,40/Lc 5,12; Mt 17,15/Mc 9,17-25/Lc 9,38-40; Mt 20,30-1/Mc 10,47-48/Lc 18,38-39; Mt 8,6.8/Lc 7,6; Mt 15,22.25/Mc 7,26; Mt 9,27; Mc 7,32; 8,22; Lc 17,13; cfr. Mt 9,2/Mc 2,4-5/Lc 5,18-19.

136] Ad es., *kyrie*: Mt 8,2/Lc 5,12; Mt 8,6.8/Lc 7,6; Mt 15,22.25; 17,15; 20,(30).31; *hyios David*: Mt 20,30.31/Mc 10,47.48/Lc 18,38.39; Mt 9,27; 15,22.

137] Ad es., Mc 5,24-34/Lc 8,42-48; cfr. Mt 13,53-58/Mc 6,1-6.

138] Ad es., Lc 7,16; 9,43; 13,13; 18,43; 19,37; cfr. Mt 9,8/Mc 2,12/Lc 5,25-26.

del regno di Dio.¹³⁹ In terzo luogo, l'esecuzione di miracoli da parte di Gesù ha luogo all'interno di un ambiente di discepolato in cui ai suoi seguaci è chiesto di imitarne il ministero, ed è evidente che gli evangelisti non li ritengono divini.

Dovrebbe essere chiaro da ciò che si è detto finora che i mezzi con cui si ritrae Gesù eseguire miracoli dimostrano una coerenza di fondo con il suo insegnamento sulla funzione della fede in situazioni simili. Sono particolarmente significative la natura non oggettivizzata della fede, che trova un parallelo nell'assenza, in Gesù, di un'invocazione a Dio nella preghiera, e la definizione della fede in termini concreti, pragmatici e dinamici, che trova una controparte nei modi con cui Gesù sceglie di guarire, compiere esorcismi e portare a termine altri atti soprannaturali. In questi campi la corrispondenza è abbastanza profonda da chiederci di esaminare se le affermazioni di Gesù sulla fede mirassero, per così dire, alla teoria che era esemplificata o incarnata nel suo ministero di operatore di miracoli.

3.3 Attenzione concentrata sulla natura performativa della fede

Nella sezione precedente abbiamo visto come si identifichi spesso la fede con scelte comportamentali che sono determinate da ogni specifica situazione. Si riconosce una categoria di particolare interesse quando la fede si esprime in un ordine che porta all'obiettivo di compiere la fede stessa. Gli esempi più completi si trovano nei detti sullo spostamento della montagna e dell'albero, dove si equipara la fede a imperativi specifici: *metaba enthen ekei* (Mt 17,20); *arthēti kai blēthēti eis tēn thalassan* (Mt 21,21/Mc 11,23); *ekrizōthēti kai phyteuthēti en tē thalassē* (Lc 17,6). Qui il vocabolario è intran-

139] Cfr. Gv 2,11.23; 5,17; 7,31; 20,30.31.

sigente e acquisisce una forza performativa in quanto la fede investe tutto in un solo esito prescritto con forza. Si ritrae la fede in modo simile nelle interpretazioni della guarigione del ragazzo posseduto e nella tempesta placata, di cui si è parlato sopra. Nel primo Gesù, che sostiene che *panta dynata tō pisteuonti* (Mc 9,23) o che in seguito istruisce i discepoli sulla forza della fede (Mt 17,20), esorcizza il ragazzo stesso con un ordine: *egō epitassō soi, exelthe ex autou kai mēketi eiselhēs eis auton* (Mc 9,25; cfr. Mt 17,18). Nel secondo Gesù mette in guardia i discepoli per la loro mancanza di fede e quindi, prendendo il loro posto, placa la tempesta rimproverando gli elementi: *siōpa, pephimōso* (Mc 4,39; cfr. *epetimēsen*, Mt 8,26/Mc 4,39/Lc 8,24). Infine, è possibile che nella versione lucana della guarigione del servo del centurione si debba identificare la fede del soldato (Lc 7,9) con una fiducia in Gesù che esige semplicemente che dica la parola *kai iathētō ho pais mou* (Lc 7,7).¹⁴⁰

È evidente, alla luce di questi esempi, che la maggior parte dei *loghia* che aderiscono alla natura imperativa della fede o sono coerenti con essa, sono strettamente legati al comportamento di Gesù come operatore di miracoli.¹⁴¹ In alcuni di questi casi si dà una netta somiglianza tra il linguaggio performatore della fede e le parole di guarigione di Gesù: come la fede si esprime in un comando, così Gesù compie allo stesso modo miracoli. Una rassegna più ampia dell'attività taumaturgica di Gesù registrata nei sinottici, inoltre, rivela come i miracoli si compiano regolarmente a causa degli ordini di Gesù:

140] U. BUSSE, *Wunder*, 445-447. La variante testuale *iathēsetai* rappresenta probabilmente un'assimilazione posteriore alla versione matteana (cfr. Mt 8,8; così B.M. METZGER, *Commentary*, 142).

141] Ad es., Mt 17,20: esorcismo sul ragazzo posseduto; Mt 21,21/Mc 11,23: fico avvizzito; Mt 8,26/Mc 4,40/Lc 8,25: tempesta placata; Lc 7,9: guarigione dello schiavo del centurione; cfr. Lc 17,6.

thelō, katharisthēti (Mc 1,41/Mt 8,3/Lc 5,13); *egeire aron ton kرابatton sou kai hypage eis ton oikon sou/egertheis aron sou tēn klinēn kai hypage eis ton oikon sou/egeire kai aras to klinidion sou poreuou eis ton oikon sou* (Mc 2,11/Mt 9,6/Lc 5,24); *egeire [kai stēthi, Luca] eis to meson... ekteinon [sou, Matteo] tēn cheira [sou, Luca]* (Mc 3,3.5/Lc 6,8.10/Mt 12,13); *phimōthēti kai exelthe ex [ap', Luca] autou* (Mc 1,25/Lc 4,35); *talitha koum, ho estin methermēneuomenon: to korasion, soi legō, egeire/hē pais, egeire* (Mc 5,41/Lc 8,54); *hypage, hōs episteusas genēthētō soi* (Mt 8,13); *kata tēn pistin hymōn genēthētō hymin* (Mt 9,29); *ō gynai, megalē sou hē pistis: genēthētō soi hōs theleis* (Mt 15,28); *siōpa, pephimōso* (Mc 4,39); *exelthe to pneuma to akatharton ek tou anthrōpou* (Mc 5,8); *ephphatha, ho estin dianoichthēti* (Mc 7,34); *to alalon kai kōphon pneuma, egō epitassō soi, exelthe ex autou kai mēketi eiselthēs eis auton* (Mc 9,25); *neaniske, soi legō, egerthēti* (Lc 7,14); *anablepson: hē pistis sou sesōken se* (Lc 18,42).

Questa corrispondenza tra i *loghia* di Gesù sulla fede e i miracoli da lui eseguiti, che pure può essere casuale, rispecchia più probabilmente la convinzione che Gesù eseguisse i miracoli per fede.¹⁴²

3.4 Osservazioni finali

Abbiamo visto che nei campi del contesto, dell'atteggiamento e delle potenzialità vi sono significative somiglianze tra

[142] Da questo punto di vista è interessante che si possono presentare i discepoli, che seguono Gesù nel suo ministero di proclamazione del regno in parole e opere, come coloro che eseguono miracoli tramite, tra le altre cose, la fede. Oltre alle citazioni analizzate nella sezione 2, v. Mc 16,17; Gv 14,12-14; At 3,16; 6,5-8; 1 Cor 13,2; Gc 5,15; At Pt 10 (citato nella sezione 2.2); At Tom 20: "Ma le sue [cioè di Tommaso] opere di compassione e le guarigioni che furono da lui eseguite senza ricompensa e inoltre la sua semplicità e gentilezza e la qualità della sua fede (*tes pisteōs autou*) mostrano che è giusto o è un apostolo del nuovo Dio che predica".

alcuni dei *loghia* di Gesù sulla fede e i mezzi con cui è ritratto nei sinottici mentre opera miracoli. La forza globale di tali dati è sufficientemente intensa da far pensare che i secondi possano essere stati interpretati sulla base dei primi, con il sottinteso che la capacità di Gesù di mettere in pratica opere potenti fosse dovuta, almeno in parte, alla sua fede. Questa relazione è quasi sicuramente antecedente all'attuale forma delle composizioni sinottiche, dove i miracoli di Gesù servono innanzitutto a illustrare la natura della sua missione e della sua identità. Da questo punto di vista i fenomeni che abbiamo esaminato in questa sezione sono orientati a uno scopo diverso: l'attesa giudaica che l'epoca messianica sarebbe stata caratterizzata da avvenimenti miracolosi evidenzia la vicinanza del regno di Dio in Gesù, mentre la mancanza di una sua invocazione a Dio e la natura performativa dei suoi *Heilungsworten* attestano l'autorità di Gesù rispetto a quel regno. Le preoccupazioni prevalenti degli evangelisti sinottici non hanno, tuttavia, del tutto oscurato il senso di queste tradizioni nei contesti più antichi, dove le medesime caratteristiche, intese secondo i suoi *loghia* sulla fede, attestano che si pensava che Gesù mostrasse una fede che operava miracoli.

4. ULTERIORI PROVE DI CONFERMA: GESÙ UOMO DI FEDE

Nelle sezioni 2 e 3 abbiamo presentato le prove più sostanziose ed esplicite che fanno pensare a un interesse per la fede di Gesù. Dopo aver identificato questo tema, però, diventano significativi e degni di attenzione ulteriori campi di corrispondenza tra il ritratto di Gesù nei vangeli sinottici e le definizioni giudaiche della vita di fede.¹⁴³ Stiamo occupandoci

[143] Oltre alle citazioni veterotestamentarie, alcuni dei testi giudaici citati sotto raggiunsero la loro attuale forma dopo che gli evangelisti sinottici ebbero composto i loro vangeli. Queste tradizioni sono state selezionate perché citano

qui, ancora una volta, di associazioni e presentazioni tematiche globalmente anteriori ai contributi degli evangelisti. In questi casi non si trova la radice *pisteuō*, sebbene si possa dimostrare la possibilità che si stia pensando alla fede e a una presentazione narrativa di Gesù come chi compie la vita giudaica di fede, se si fa ricorso a fonti extrabibliche in cui si presenta un fenomeno del genere servendosi di un vocabolario di fede.¹⁴⁴ Le indicazioni di Gesù riguardo ai benefici della semplicità nello stile di vita,¹⁴⁵ per esempio, tradiscono una fiducia in Dio che è assolutamente in linea con la dichiarazione di rabbi Eliezer il Grande: "Chiunque ha un pezzo di pane nel cestino e si chiede 'Che cosa mangerò domani?' fa solo parte di coloro che sono piccoli nella fede (*mqtnj 'mnh*)".¹⁴⁶ Questa fiducia è anche implicita nella sicurezza di Gesù, basata sulla grazia di Dio, che le preghiere troveranno una risposta. La preghiera, di conseguenza, non è una dimostrazione di religiosità di fronte ad altri,¹⁴⁷ ma una speranzosa e caratteristica invocazione di Dio come Padre.¹⁴⁸

in particolare la fede, ma testimoniano uno stile di vita che è radicato e può essere fatto risalire a espressioni giudaiche molto precedenti; v. J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, 3-92.

- 144] Su questa possibilità, v. M. BUBER, *Due tipi*, 77-78 e G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London 1983, 49-51.
 145] Mt 6,25-34/Lc 12,22-31; Mt 10,9-10/Mc 6,8-9/Lc 9,3; Lc 10,4.
 146] bSot. 48b; cfr. mSot. 9,12 (citando Sal 12,2); anche Mekilta, Vajassa su Es 16,4 e 16,27.
 147] Mt 14,23/Mc 6,46; Mt 6,7; Mc 1,35; Lc 5,16; 9,18; cfr. "Chi dice la Tefillah in modo che si possa udire è della più piccola fede (*mqtnj 'mnh*)" (bBer. 24b).
 148] Mt 6,7-14/Lc 11,2-4; Mt 7,1-6/Lc 11,9-13; Mt 21,22/Mc 11,24; cfr. "Rabbi Ammi disse: La preghiera di un uomo ottiene risposta solo se si mette il cuore in mano, come è detto: Solleviamo il nostro cuore con le nostre mani... Rabbi Ammi disse: La pioggia cade solo per amore degli uomini di fede (*b'lj 'mnh*), come è detto: La verità esce dalla terra e la giustizia ha guardato giù dai cieli" (bTa'an. 8a).

Nella fedeltà di Gesù alla Torah¹⁴⁹ e nella affidabilità della chiamata divina¹⁵⁰ si possono riconoscere altri rimandi alla sua vita di fede. Ciò viene messo a fuoco in particolare riguardo alla fiducia di Gesù nell'affidabilità di Dio mentre si accinge ad affrontare la sofferenza e la morte.¹⁵¹

Ancora una volta, il modo con cui ciò viene ritratto nei sinottici è coerente con i testi giudaici in cui si cita esplicitamente la fede.¹⁵² Infine, è interessante notare quante delle caratteristiche del ministero di Gesù come viene presentato nei primi tre vangeli possano trovare paralleli nelle vite dei grandi uomini di fede d'Israele. Se si tiene conto del rilievo dell'ascendenza davidica nell'attesa messianica, ben esemplifica questo

149] Mt 8,4/Mc 1,44/Lc 5,14; Mt 22,34-40/Mc 12,28-31; Mt 26,17-20/Mc 14,12-17/Lc 22,7-14; Mt 5,17-20; cfr. "Ho scelto la via della fedeltà (*derek 'mûnâh*), ho posto davanti a me i tuoi decreti... Insegnami il buon giudizio e la conoscenza, perché credo (*he'mânti*) nei tuoi comandamenti" (Sal 119,30.66). "Sia benedetto il Dio d'Israele a motivo di tutto il suo piano di santità e le sue opere di verità! E siano benedetti tutti coloro che lo servono in giustizia (e) lo conoscono per fede (*be'mûnâh*)!" (1QM 13,2-3).

150] Mt 26,36-46/Mc 14,32-42/Lc 22,39-46; cfr. "Un messaggero cattivo getta gli uomini nei problemi, ma un inviato fedele (*'emûnîm*) porta guarigione" (Pr 13,17; anche Pr 14,4); "Ecco, colui la cui anima non è retta in lui fallirà, ma il giusto vivrà per la sua fede (*be'mûnâdô*)" (Ab 2,4).

151] Mt 16,21-28/Mc 8,31-9,1/Lc 9,22-27; Mt 17,22-23/Mc 9,30-32/Lc 9,43-45; Mt 20,17-19/Mc 10,32-34/Lc 18,31-34; Mt 22,31-32/Mc 12,26-27/Lc 20,36-38; Mt 24,9-14/Mc 13,9-13/Lc 21,12-19; Mt 26,26-29/Mc 14,22-25.

152] Ad es.: "Ricordatevi che è per amore di Dio che vi fu concessa una parte nel mondo e il bene della vita, e di conseguenza siete in debito verso Dio, così da sopportare ogni fatica per amor suo, per il quale il nostro padre Abramo rischiò con coraggio di sacrificare il suo figlio Isacco, padre della nostra nazione; e Isacco, vedendo la mano del padre, con il coltello, cadere su di lui, non sussultò. Anche Daniele, il giusto, fu gettato ai leoni e Anania e Azaria e Misaele furono gettati nella fornace ardente, e tutti lo sopportarono per amore di Dio. Di conseguenza, voi che avete la medesima fede in Dio (*tên autên pistin pros ton theon*) non dovete farvi sbigottire, perché sarebbe irragionevole che voi che conoscete la vera religione non sopportiate le avversità" (4 Mac 16,18-23; anche Midrash Salmi su Sal 31,23).

punto un confronto con la presentazione del re Davide nell'Antico Testamento.¹⁵³

Tanto Gesù quanto Davide ricevono lo Spirito Santo (Mt 3,16/Mc 1,10/Lc 3,22; 1 Sam 16,13), vengono coinvolti in un esorcismo dopo la propria unzione (Mc 1,23-28/Lc 4,33-37; 1 Sam 16,14-23), violano la legge giudaica per offrire del cibo (Mt 12,1-8/Mc 2,23-28/Lc 6,1-5; 1 Sam 21,1-6), sono presentati come pastori (Mt 26,31/Mc 14,27; 2 Sam 5,2), ottengono un riconoscimento dai ciechi nell'entrare a Gerusalemme (Mt 20,29-34/Mc 10,46-52/Lc 18,35-43; 2 Sam 5,6-8), salgono nel dolore il Monte degli Ulivi (Mt 26,30/Mc 14,26/Lc 22,39; 2 Sam 15,30), affrontano un tempo di prova accompagnati da tre compagni (Mt 26,37/Mc 14,33; 2 Sam 15,19-24), sono testimoni di una manifestazione di fedeltà durevole da parte di uno dei loro (Mt 26,33/Mc 14,29/Lc 22,33; 2 Sam 15,19-21), vengono traditi da un seguace fidato (Mt 26,46/Mc 14,42; 2 Sam 15,31) e innalzano un grido di abbandono in un momento di disperazione (Mt 27,46/Mc 15,34; Sal 22,2).

L'elenco si potrebbe ampliare, ma speriamo di aver fornito informazioni sufficienti per segnalare che il ritratto di Gesù nei sinottici si collega al modo con cui si presenta il re Davide nelle tradizioni veterotestamentarie. Tali prove, se non dimostrano necessariamente la volontà di incasellare Gesù in uno stereotipo davidico, fanno pensare a qualche tipo di rapporto tra questi due personaggi, e un rapporto che potrebbe essere spiegato in

153] J.R. DONAHUE, "Temple, Trial, and Royal Christology", in W.H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 61-79, in particolare 75-78, e L. GOPPELT, *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Eerdmans, Grand Rapids 1981 (tr. D.H. Madvig), 82-90; cfr. W. BRUEGGEMANN, "David and his Theologian": CBQ 30 (1968) 156-181; "From Dust to Kingship": ZAW 84 (1972) 1-18; W. WIFALL, "David - Prototype of Israel's Future?": Biblical Theology Bulletin 4 (1974) 93-107. Si potrebbe fare un esercizio simile per altri personaggi dell'Antico Testamento (ad es. Elia, Mosè); v., ad es., W.D. DAVIES, *Setting*, 25-108, valutazione della presentazione mattea di Gesù in categorie mosaiche.

quanto entrambi appartengono al novero dei grandi uomini di fede d'Israele. Come si celebra l'uomo di fede Davide (ad es., 1 Sam 22,14; 26,23), e come ci si attende che il messia davidico mostri un atteggiamento simile (ad es., Ps Sal 17,34.39-40), così Gesù è della stirpe davidica e appartiene alla serie degli uomini di fede.

5. ANNOTAZIONI CONCLUSIVE

In questo capitolo abbiamo passato in rassegna i resoconti sinottici alla ricerca di prove di interesse per la fede di Gesù. Ci siamo concentrati sulle tradizioni legate ai miracoli di Gesù e, in particolare, su due campi. In primo luogo racconti che fanno pensare a un certo grado di corrispondenza tra il comportamento di Gesù come operatore di miracoli e i suoi discepoli e, in secondo luogo, i *loghia* di Gesù sulla fede legati all'attività miracolosa e il loro rapporto con i mezzi con cui compiva tali atti. Questi ci hanno portato a concludere che si riteneva che Gesù esemplificasse un determinato tipo di fede, che costituiva un mezzo efficace per compiere miracoli; i primi racconti, invece, chiarivano il modo con cui l'ostentazione pratica di fede da parte di Gesù nel compiere miracoli era utilizzata come esempio e mezzo di formazione per i discepoli. Abbiamo infine richiamato l'attenzione su un certo numero di temi o argomenti del ministero di Gesù che attestano come questi due campi più ragguardevoli potrebbero far parte di una più ampia presentazione narrativa di Gesù come uomo di fede.

Perché, dunque, la prima Chiesa era interessata alla fede di Gesù? I testi sinottici che abbiamo esaminato in questo capitolo si occupano quasi esclusivamente di discepolato nell'esplorare la funzione esemplare della vita di Gesù per coloro che sono chiamati a seguirne la via. Ciò farebbe pensare che almeno certi aspetti del suo ministero siano stati interpretati come espres-

sioni della sua fede in Dio e, di conseguenza, come qualcosa da imitare. Sembra dunque ragionevole concludere che tali tradizioni rispecchino una precoce stima di Gesù come uomo di profonda fede, che apriva ad altri la via della fede. Non dovremmo, tuttavia, trascurare la struttura teologica dei vangeli, nella quale il suo esempio trova ora il suo contesto, perché è questa a delimitare e, in un certo senso, a legittimare il confronto tra Gesù e i suoi seguaci. Come Gesù proclama il regno tramite la parola e le azioni e invita altri a fare lo stesso, così i suoi discepoli trovano una guida e una definizione autorevole della vita di fede nel suo ministero terreno. Eppure, nella misura in cui Gesù, il crocifisso e risorto, compie un ruolo unico nella salvezza divina, cessa di essere l'esempio da imitare e diventa colui che deve essere riverito e, in ultimo, venerato. La tensione tra queste due risposte, come abbiamo dichiarato prima, si rispecchia nelle funzioni epifanica ed esemplare che alcuni dei racconti di miracoli dei sinottici mostrano: i miracoli di Gesù possono convalidare il suo ruolo unico o possono esemplificare la vita di discepolato.

Per comprendere la riflessione cristologica antica è di significativa importanza il modo con cui coesistono nei sinottici questi due punti di vista, in quanto lasciano intuire in che modo fosse collegata l'importanza di Gesù, da una parte, rispetto a Dio e alla sua offerta di salvezza e, dall'altra, rispetto alla reazione umana a tale offerta. Ammettere tutto ciò, inoltre, facilita la conclusione che non si riteneva si escludessero necessariamente a vicenda le valutazioni di Gesù come proclamatore del regno, che si riteneva visse per fede, e colui che era proclamato messia o figlio di Dio, sul quale avrebbe dovuto concentrarsi la fede degli altri. Sebbene i sottintesi ontologici di tale legame non fossero pienamente esplorati in questa fase, i primi tre vangeli sinottici forniscono prove che, dal punto di vista funzionale, il Gesù esempio di fede, che offre un modello da seguire agli altri, poteva coesistere con il Gesù centro della fede, che media l'offerta di salvezza di Dio.

3. La fede di Gesù nelle epistole paoline

1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

Negli ultimi due o tre decenni ha goduto di significativa attenzione la domanda se Paolo parli della fede di Gesù Cristo. Ha rappresentato il tema dell'allocuzione del presidente tenuta alla 43^a assemblea generale della Society for New Testament Studies nel 1988¹ e sembra che la domanda resti ancora in gran parte senza risposta.² La discussione, che si può far risalire con certezza al secolo precedente,³ ruota intorno a un certo numero

1] M.D. HOOKER, "PISITIS CHRISTOU": NTS 35 (1989) 321-342.

2] V. i contributi di J.D.G. DUNN ("Once More, PISITIS CHRISTOU", in E.H. Lovering, jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, E.J. Lull (ed), Scholars Press, Atlanta 1991, 730-744) e R.B. HAYS ("PISITIS and Pauline Christology: What Is at Stake?", in E.H. Lovering, jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, Atlanta 1991, 714-729) all'incontro del 1991 della Society of Biblical Literature.

3] Difese accurate del genitivo soggetto giungono tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo (ad es., J. HAUSSLEITER, "Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube": NKZ 2 (1891) 109-145, 205-230; G. KITTEL, "Pistis Iesou Christou bei Paulus": TSK 79 [1906] 419-436); ma v. anche la bibliografia citata da D.A. CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNTSS 65), JSOT, Sheffield 1992, 58-62 e G. HOWARD, "On the 'Faith of Christ'": HTR 60 (1967) 459-484, soprattutto 461.

di costruzioni con il genitivo che mostrano una forma del nome di Cristo che qualifica il sostantivo *pistis*:⁴

- Rm 3,22 *dia pisteōs Iēsou Christou*
 Rm 3,26 *ton ek pisteōs Christou*
 Gal 2,16a *dia pisteōs Iēsou Christou*
 Gal 2,16b *ek pisteōs Christou*
 Gal 2,20 *en pistei zō tē tou hyiou tou theou*
 Gal 3,22 *ek pisteōs Iēsou Christou*
 Fil 3,9 *tēn dia pisteōs Christou*

La questione decisiva è se una o più di queste costruzioni indichi, in forma esclusiva o unita ad altro,⁵ la fede di Gesù Cristo. Si analizzerà nei particolari ognuna di queste ricorrenze, ma inizieremo introducendo le questioni teologiche fondamentali per la discussione e passando in rassegna le indicazioni grammaticali pertinenti. Prima di dedicarci a questo, vale tuttavia la pena di segnalare come non si possa più ritenere che l'onere della prova sia su coloro che sostengono che l'apostolo stesse pensando alla fede di Cristo.⁶ È vero che la maggior parte delle traduzioni moderne adotta senza annotazioni la resa con il geni-

- 4] Cfr. Gal 3,26 [pap 46], *dia tēs pisteōs Christou Iēsou* ed Ef 3,12, *dia tēs pisteōs autou*. Nel presente studio si prendono in considerazione solo Romani, 1 e 2 Corinti, Galati, Filippesi, 1 Tessalonicesi e Filemone. Di tanto in tanto si utilizzerà *pistis Christou* come forma abbreviata per citare tutte e sette le ricorrenze.
 5] È possibile, come vedremo, che si citi la fede di Gesù in unione alla fedeltà di Dio o alla fede dei credenti.
 6] Contro tale tesi si pongono C.E.B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans* (ICC), 2 voll., T. & T. Clark, Edinburgh 1975-1979, I, 203; E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, SCM Press, London 1980 (tr. G.W. Bromiley), 94, 101; C.F.D. MOULE, "The Biblical Concept of 'Faith'": ExpT 68 (1956) 157, 222, soprattutto 222; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer* (EKKNT 6/1-3), 3 voll., Benziger/Neukirchener, Köln/Neukirchener 1978, I, 188.

tivo oggettivo per le costruzioni di *pistis Christou* significative,⁷ ma bisogna chiedersi se le tradizioni interpretative precedenti sostengano davvero tale scelta. Per quanto riguarda l'uso greco in generale, ad esempio, panoramiche recenti hanno concluso che vi sono casi non ambigui di *pistis* con il genitivo oggettivo della persona nei Settanta, negli apocrifi, nei deuterocanonici, in Giuseppe o in Filone.⁸ Si è inoltre evidenziato che un buon numero delle opere di riferimento decisive che trattano il tempo del Nuovo Testamento non citano alcun esempio di tale impiego.⁹ La scelta del genitivo soggettivo viene anche sostenuta dalle traduzioni antiche e, in particolare, dalla Peshitta, dalla Volgata e dal copto sahidico.¹⁰ In secoli più recenti accoglie questa interpretazione la *Authorised Version*,¹¹ mentre Martin Lutero optava con decisione per il genitivo oggettivo (*Glaube an Christum*), determinando, pare, l'orientamento delle traduzioni europee successive.¹²

- 7] Alcune (v., in inglese, la *New Revised Standard Version*) danno in nota nelle sette ricorrenze l'interpretazione con il genitivo oggettivo.
 8] G. HOWARD, "The 'Faith of Christ'": ExpT 85 (1974) 212-215, in particolare 214-215, e D.W.B. ROBINSON, "Faith of Jesus Christ": a New Testament Debate": RTR 29 (1970) 71-81, soprattutto 78; G. Howard rimarca che l'unica possibile eccezione nei testi passati in rassegna si trova in Giuseppe: "Ho ancora un'altra ragione specifica per sostenere che l'episodio offre una buona prova della potenza di Dio (*kai pollēn echei pistin tou theou tēs dynamēs*): Ant. 19,16.
 9] D.W.B. ROBINSON, "Faith", 78.
 10] G. HOWARD, "The 'Faith of Christ'", 213.
 11] Ad es., Gal 2,16: "Sapendo che un uomo non è giustificato dalle opere della legge ma dalla fede di Gesù Cristo, anche noi abbiamo creduto in Gesù Cristo, per poter essere giustificati dalla fede di Gesù Cristo e non dalle opere della legge: perché dalle opere della legge nessuna carne sarà giustificata". Cfr. Rm 3,26: "Per dichiarare, dico, in questo tempo la sua giustizia, che possa essere giusto e il giustificatore di colui che crede in Gesù".
 12] Può dunque essere che la riforma si sia dimostrata il tempo decisivo per il passaggio dal genitivo soggettivo a quello oggettivo. Essa, caratterizzata dal desiderio di riscoprire la Scrittura e di studiare il testo nelle lingue originali, offre di certo un contesto adeguato per tale modifica, ma non può tuttavia essere solo una coincidenza che la riforma sia anche significativa per l'accento che pone

1.1 Questioni teologiche cruciali

Le seguenti sezioni esegetiche saranno accompagnate da particolareggiate analisi teologiche. In questa fase abbiamo semplicemente bisogno di richiamare l'attenzione su tre temi che si sono dimostrati cruciali finora per la discussione, così da offrire una struttura per un'analisi più completa.¹³

Paolo avrebbe potuto parlare della fede di Gesù Cristo?

A essere influenti per coloro che rispondono affermativamente a questa domanda sono stati due aspetti del pensiero dell'apostolo. In primo luogo l'interpretazione che Paolo avanza della morte di Cristo come atto di ubbidienza (ad es., Rm 5,17-19; Fil 2,8), compresa alla luce dell'intimo rapporto che nei suoi scritti si imposta tra fede e ubbidienza (ad es., Rm 1,5; 10,16; 16,26), ha portato alla conclusione che quando l'apostolo parla di *pistis Christou* deve aver avuto in mente la fede di Cristo.¹⁴

sulla giustificazione per grazia e sul bisogno di un pentimento personale e di una fede personale in Cristo. V. J.D.G. DUNN, "The New Perspective on Paul", in *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, 183-214, in particolare 185-187; M.D. HOOKER, "PISTIS CHRISTOU": NTS 35 (1989) 321-342, in specie 322; K. STENDHAL, *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, SCM Press, London 1977, soprattutto 78-96.

- 13] Le seguenti panoramiche offrono un quadro più approfondito: D.A. CAMPBELL, *Rhetoric*, 58-69; R.B. HAYS, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (SBLDS 56), Scholars Press, Chicago 1983, 158-162; A.J. HULTIGREN, "The PISTIS CHRISTOU Formulation in Paul": NovT 22 (1980) 248-263, soprattutto 248-253; K. KERTELGE, "Rechtfertigung" bei Paulus: Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes, Neutestamentliche Abhandlungen 3, Münster 1967, 162-166 [tr. it. *Giustificazione in Paolo: studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione* (Supplementi al Grande lessico del Nuovo Testamento), Brescia 1991 (tr. R. Chiavarino), 190-195].
- 14] R.B. HAYS, *Faith*, 166-176; "PISTIS", 714-729; L.T. JOHNSON, "Rm. 3:21-26 and the Faith of Jesus": CBQ 44 (1982) 77-90, in particolare 85-90; L.E. KECK, "Jesus' in Romans": JBL 108 (1989) 443-460, soprattutto 457-460; R.N. LONGENECKER, *Paul, Apostle of Liberty: The Origin and Nature of Paul's Christianity*, Harper &

In secondo luogo, coloro che vedono nel rifiuto paolino delle "opere della legge" un mezzo per essere sicuri di mantenere davanti a Dio un atteggiamento che a livello più fondamentale riconosca l'impotenza di ogni iniziativa o risposta umana, ammettono che difficilmente l'apostolo avrebbe patrocinato la salvezza tramite la fede dei soli credenti. Quando Paolo parla di fede come nuova iniziativa in rapporto a Cristo, di conseguenza, deve avere in mente la fede dello stesso Cristo, altrimenti la fede diventerebbe nei fatti un'altra "opera".¹⁵ Si ritiene solitamente che l'interesse dell'apostolo per la fede di Cristo abbia una motivazione soteriologica, nel senso che, essendo identificata con la sua morte sulla croce, offre i mezzi con cui si rende disponibile la salvezza di Dio.¹⁶ Altri ribadiscono comunque la sua funzione esemplare.¹⁷

Qual è il rapporto tra l'affidabilità di Dio e la fede di Gesù?

Oltre agli studi testuali la questione della fede di Cristo è stata sollevata anche nelle riflessioni più sistematiche sulla soteriologia paolina e, in particolare, sulla sua comprensione

- Row, New York 1964, 149-153; "The Obedience of Christ in the Theology of the Early Church", in R.J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, 142-152, in particolare 145; S.K. WILLIAMS, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (HDS 2), Scholars Press, Missoula 1975, 47-51; "The 'Righteousness of God' in Romans": JBL 99 (1980) 241-290, soprattutto 274-277.
- 15] E.R. GOODENOUGH, (completato da A.T. Kraabel), "Paul and the Hellenization of Christianity", in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, E.J. Brill, Leiden 1968, 23-68, soprattutto 43-48; G. HOWARD, *Paul: Crisis in Galatia. A Study in Early Christian Theology* (SNTSMS 35), Cambridge University Press, Cambridge 1979, 57-65; M.D. HOOKER, "PISTIS", 339-341.
- 16] J. HAUSLEITER, "Glaube", 128-145. 205-230; S.K. WILLIAMS, *Saving Event*, 47-51.
- 17] R.B. HAYS, "PISTIS", 728; L.T. JOHNSON, "Rom. 3:21-26", 87-89; S.K. WILLIAMS, "Again Pistis Christou": CBQ 49 (1987) 431-447, in particolare 443.

della fede e della giustizia. Un certo numero di studiosi,¹⁸ per esempio, fa notare la corrispondenza, nell'Antico Testamento, tra la giustizia e l'affidabilità di Dio, solitamente in rapporto all'alleanza, e riconosce un collegamento del genere nel pensiero dell'apostolo.¹⁹ Da questo punto di vista, quando Paolo lega intimamente la *pistis* e la *dikaiosynē* di Dio a Cristo, presenta Cristo come incarnazione di un canale di giustizia divina e affidabilità dell'alleanza.²⁰

- 18] M. BARTH, "The Faith of the Messiah": *HeyJ* 10 (1969) 363-370, soprattutto 365-366; *Justification: Pauline Texts Interpreted in the Light of the Old and New Testaments*, Eerdmans, Grand Rapids 1971 (tr. A.M. Woodruff), soprattutto 35-48; L. GASTON, "Abraham and the Righteousness of God", in *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987 [revisione di Horizons in Biblical Theology 2 (1980) 39-68], 39-59; "For All the Believers: The Inclusion of Gentiles as the Ultimate Goal of Torah in Romans", in *Paul*, 116-134; R.B. HAYS, "Psalm 143 and the logic of Romans 3": *JBL* 99 (1980) 107-115; G. HEBERT, "'Faithfulness' and 'Faith'": *Theology* 58 (1955) 373-379; H. LJUNGMAN, *Pistis: A study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use*, Gleerup, Lund 1964, 37-47; P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, soprattutto 113-145; T.F. TORRANCE, "One Aspect of the Biblical Conception of Faith": *ExpT* 68 (1956) 111-114; P. VALLOTTON, *Le Christ et La Foi: Étude de théologie biblique*, Labor et Fides, Genève 1960, soprattutto 13-29, 121-128.
- 19] "Sulla base di questo schema non ritengo sia imprudente affermare che Paolo intenda come sostanzialmente equivalenti 'la fedeltà di Dio', 'giustizia di Dio' e 'la veracità di Dio'... Quando parla della fedeltà, veracità e giustizia di Dio in Rm 3,1-7, quindi, sta facendo riferimento alla fedeltà divina alle promesse fatte ad Abramo, le promesse che sulla base della fede Dio giustificherà tutti i popoli della terra" (S.K. WILLIAMS, "Righteousness", 268-269).
- 20] L'esposizione teologica classica di questa posizione è quella di K. BARTH: "La giustizia di Dio è manifestata, tramite la sua fedeltà in Gesù Cristo. La fedeltà di Dio è la pazienza divina secondo la quale Egli fornisce, in diversi tempi e in molti variegati punti della storia umana, occasioni e possibilità e testimonianze della conoscenza della Sua giustizia. Gesù di Nazaret è il punto in cui si può vedere che tutti gli altri punti costituiscono una linea di suprema rilevanza. È il punto al quale si coglie il filo rosso che corre lungo tutta la storia. Cristo, la giustizia dello stesso Dio, è il tema di questa percezione. La fedeltà di Dio e di Gesù il Cristo si confermano a vicenda. La fedeltà di Dio è fondata quando incontriamo il Cristo in Gesù" (*The Epistle to the Romans*, Oxford 1933 (tr. E.C.

Qual è il rapporto tra la fede di Gesù e la fede dei cristiani?

Una delle critiche sollevate contro le interpretazioni soggettive della *pistis Christou* è che scanzano il posto della fede del credente all'interno del processo di salvezza.²¹ Questo, che pure è linguisticamente discutibile,²² porta al centro dell'attenzione un altro problema: se Paolo sostiene che la salvezza è mediata dalla fede di un cristiano, la fede corre il rischio di diventare ancora un'altra "opera" meritoria, ma se la salvezza è portata dalla fede di Cristo, dov'è il posto della risposta umana? Questo dilemma, che corrisponde strettamente alle interpretazioni oggettiva e soggettiva delle costruzioni di *pistis Christou*, ha portato alcuni a chiedersi se queste due posizioni si escludano a vicenda. La riflessione sulla natura corporativa e inclusiva dell'umanità di Cristo in Paolo fa pensare che, sebbene ogni fede in ultima istanza trovi la propria origine in Cristo, al momento della conversione i credenti prendono parte a quella fede e, in qualche senso, la fanno propria.²³

Hoskyns) [or. *Römerbrief*, München 1922; tr. it. *L'epistola ai romani* (Biblioteca Scientifica Feltrinelli 9), Feltrinelli, Milano 1962 (cur. G. Miegge)], [or. 96]].

- 21] J.D.G. DUNN, *Romans* (WBC 38), 2 voll., Dallas, Texas 1988, I, 166-167; "Once More", 735-737; A.J. HULTGREN, "PISTIS", 258-262; C.F.D. MOULE, "Concept", 157; J. MURRAY, *The Epistle to the Romans* (NICNT), 2 voll., Eerdmans, Grand Rapids 1959-1965, I, 370-374.
- 22] Tutti e sette i casi di *pistis Christou*, come vedremo, sono accompagnati da almeno un'altra ricorrenza della famiglia linguistica di *pisteuō*, riferita alla fede dei credenti.
- 23] A. DEISSMANN, *Paul: A Study in Social and Religious History*, Harper & Row, New York 1957 (tr. W.E. Wilson), 162-164; M.D. HOOKER, "PISTIS", soprattutto 336-342; H. LJUNGMAN, *Pistis*, 43-44; J.A.T. ROBINSON, *The Body: A Study in Pauline Theology* (SBT 1/5), SCM Press, London 1952, soprattutto 63 [tr. it. *Il corpo: studio sulla teologia di san Paolo* (La Parola di Dio), Gribaudi, Torino 1967 (tr. P.C. Bori - L. Rosadoni), soprattutto 64]; H.W. SCHMIDT, *Der Brief des Paulus an die Römer* (THKNT), Evangelische, Berlin 1966, 71-72; S.K. WILLIAMS, "Again", 442-446; "The Hearing of Faith: *AKOË PISTEÏOS* in Galatians 3": NTS 35 (1989) 82-93; cfr. A.J. HULTGREN, "PISTIS", 262-263. T.F. TORRANCE sostiene che nell'espressione sono rappresentati sia la fedeltà di Dio, sia la fede (lità) di Cristo, sia la fede dei credenti: "Nella maggior parte di questi brani la *pistis Iesou Christou* non indica

1.2 Dati grammaticali significativi

Torneremo a questi e ad altri temi teologici nelle sezioni seguenti, ma dobbiamo prima prendere in considerazione le informazioni grammaticali rilevanti su cui ha ruotato gran parte della discussione.²⁴ Se ci concentriamo sulle lettere relativamente non discusse di Paolo (cioè Rm, 1 e 2 Cor, Gal, Fil, 1 Ts e Fm) ed escludiamo le sette ricorrenze di *pistis Christou* che abbiamo già segnalato, *pistis* è seguita da un genitivo in venti casi, tutti i quali privilegiano, se non esigono, un'interpretazione soggettiva. Nella maggior parte dei casi si trova con l'articolo ed è precisata in caso genitivo dal pronome personale, che di solito indica credenti cristiani, sebbene siano rappresentate anche la *pistis* di Dio e di Abramo.²⁵

Pistis non è l'unica inclinazione personale utilizzata da Paolo che venga accompagnata da una forma del nome di Cristo in caso genitivo, e molte di quelle testimoniate hanno senza dubbio un'applicazione soggettiva. Qui i dati a disposizione sostengono l'idea che la presenza dell'articolo indichi

solo o la fedeltà di Cristo o la fedeltà di risposta dell'uomo, ma è essenzialmente un'espressione scissa in due che indica la fedeltà di Cristo come suo ingrediente principale, comprendendo però anche o almeno indicando la fedeltà di risposta dell'uomo e quindi la sua fede in Cristo, ma persino in se stessa la fedeltà di Cristo comporta sia la fedeltà di Dio sia la fedeltà dell'uomo Gesù... Gesù Cristo non è quindi solo l'incarnazione della *pistis* divina, ma è l'impersonificazione e attualizzazione della *pistis* dell'uomo in alleanza con Dio" ("Biblical Concept": 113).

24] Gli studi più importanti sui temi grammaticali sono: in sostegno del genitivo oggettivo J.D.G. DUNN, "Once More", soprattutto 231-235; A.J. HULTGREN, "PISTIS", 248-263; J. MURRAY, *Romans*, I, 363-374; a favore del genitivo soggettivo D.A. CAMPBELL, *Rhetoric*, 214-218; J. HAUSSELEITER, "Glaube", 110-127; P.T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids 1991, 398-400; S.K. WILLIAMS, "Again", 431-447.

25] Rm 1,8.12; 3,3 (Dio); 4,5.12.16 (Abramo); 1 Cor 2,5; 15,14.17; 2 Cor 1,24; 10,15; Fil 2,17; 1 Ts 1,3 (la tua opera di fede); 8; 3,2.5.6.7.10; Fm 6; cfr. Ef 3,12 (Gesù Cristo nostro Signore); Col 1,4; 2,5; 2 Ts 1,3; Tt 1,1.

un genitivo soggettivo, ma le variazioni sono troppe perché si possa essere categorici.²⁶

Paolo, per esempio, indica solitamente la grazia di Cristo con l'articolo, ma sono possibili eccezioni,²⁷ e lo stesso modello è evidente anche in rapporto allo Spirito.²⁸ Si inserisce l'articolo quando si parla dell'amore, della potenza e delle sofferenze di Cristo, ma è assente quando si pensa alle sue emozioni e pensiero.²⁹ Da una più ampia rassegna di costruzioni con il genitivo che comprenda il nome di Cristo emerge un modello simile.³⁰

C'è anche la domanda sul perché Paolo non si sia servito di *pistis* seguito da un dativo o da una delle preposizioni *eis*, *en*, *epi*

26] Si è tuttavia difesa la posizione contraria in base al fatto che "quando Paolo si serve del vocabolo *pistis* seguito da un genitivo che deve essere chiaramente inteso come soggettivo, è invariabilmente presente l'articolo prima di *pistis*" (A.J. HULTGREN, "PISTIS", 253; cfr. Fil 1,27, *tē pistei tou euaggeliou!*). Così, proprio come l'apostolo scrisse *tēn pistin tou theou* (Rm 3,3), *tēs pisteōs tou Abraam* (Rm 4,12) e *hē pistis hymōn* (Rm 1,8; ecc.) quando parlava rispettivamente della *pistis* di Dio, di Abramo e dei compagni di fede, avrebbe scritto *hē pistis tou Christou* se avesse voluto parlare della *pistis* di Cristo, cosa che però non accade. J.D.G. DUNN, inoltre, cita Gc 2,1; Ap 2,13; 14,12 come prova dell'impiego con l'articolo con il senso della "fede di Cristo" nel primo cristianesimo ("Once More", 732-734). In risposta D.A. CAMPBELL (*Rhetoric*, 214-218) e S.K. WILLIAMS ("Again", 432-433) segnalano perché la presenza o assenza dell'articolo non possa essere decisiva in questo caso; la ragione più definitiva è forse tuttavia che Paolo sembra capace di servirsi di espressioni genitivali con o senza l'articolo all'incirca con lo stesso significato (ad es.: grazia di Dio: con l'articolo: Rm 5,15; 1 Cor 1,4; 3,10; 15,10; 2 Cor 6,1; 8,1; 9,14; Gal 2,21; senza articolo: 1 Cor 15,10; 2 Cor 1,12; giustizia di Dio: con l'articolo: Rm 10,3; senza articolo: Rm 1,17; 3,5.21.22; 2 Cor 5,21; Spirito di Dio: con l'articolo: 1 Cor 2,11.14; 3,16; 6,11; senza articolo: Rm 8,14; [15,19]; 1 Cor 7,40; 12,3; 2 Cor 3,3.17 [*kyriou*]; Fil 3,3).

27] Rm 16,20.[24]; 1 Cor 16,23; 2 Cor 8,9; 13,13; Gal [1,6]; 6,18; Fil 4,23; 1 Ts 5,28.

28] Con l'articolo: Gal 4,6; Fil 1,19; senza articolo: Rm 8,9.

29] Con l'articolo: amore (Rm 8,35; 2 Cor 5,14); potenza (2 Cor 12,9); sofferenza (2 Cor 1,5); senza articolo: emozione (Fil 1,8); pensiero (1 Cor 2,16).

30] Croce: con l'articolo: Gal 6,12.14; Fil 3,18; morte: con l'articolo: 2 Cor 4,10; vangelo: con l'articolo: Fil 1,27; legge: con l'articolo: Gal 6,2; senza articolo: 1 Cor 9,21; vita: con l'articolo: 2 Cor 4,10; potenza: con l'articolo: 2 Cor 12,9; verità: senza articolo: 2 Cor 11,10.

o *pros*, anziché un semplice genitivo, se avesse voluto indicare la fede in Cristo. Nel caso della forma verbale *pisteuō*³¹ sono attestate tutte queste, a eccezione di *pros*, e in un certo numero di ricorrenze gli oggetti di fede sono precisati come Gesù o Dio.³²

Bisogna anche trattare il problematico *dia [tēs] pisteōs en tō autou haimati* (Rm 3,25),³³ quantunque nelle epistole deutero-paoline siano attestati tanto *pistis en* quanto *pistis eis* seguiti da Cristo.³⁴

Bisognerebbe anche far notare che, Paolo escluso, non si danno nel Nuovo Testamento casi non ambigui in cui si debba interpretare oggettivamente *pistis* seguita da Cristo o Dio al caso genitivo.³⁵

Uno sguardo alle traduzioni più recenti ci segnala infine un'ulteriore difficoltà, ossia il pleonasma attestato in Rm 3,22; Gal 2,16; 3,22, dove si trattano come semanticamente equivalenti costruzioni verbali e nominali in cui si trovano parole affini a *pisteuō*. Si può ad esempio prendere in considerazione la traduzione di Gal 2,16 della *Revised Standard Version*:³⁶

Noi stessi, che siamo giudei di nascita e non peccatori gentili, ma che pure sappiamo che un uomo non viene giustificato da opere della legge ma tramite la fede in Gesù Cristo (*dia pisteōs Iēsou Christou*), anche noi abbiamo creduto in Cristo Gesù (*eis Christon Iēsoun episteusamen*), per essere giustificati dalla fede in Cristo (*ek pisteōs*

31] Dativo semplice: Rm 4,3; 10,16; Gal 3,6; *eis*: Rm 10,10; Gal 2,16; Fil 1,29; *en*: 1 Ts 1,7; *epi*: Rm 4,5.(18).24; 9,33; 10,11; cfr. *hoti*: Rm 6,8; 10,9; 1 Ts 4,14.

32] Gesù: Rm 9,33; Gal 2,16; [3,26]; Fil 1,29; Dio: Rm 4,3.5.[17].24; Gal 3,6.

33] Il significato dell'espressione sarà trattato nella sezione 2.

34] *Pistis en*: Ef 1,15; Col 1,4; cfr. 1 Tm 1,14; 3,13; 2 Tm 1,13; 3,15; *pistis eis*: Col 2,5. V. anche *pistis pros*: 1 Ts 1,8 (Dio); Fm 5 (Cristo).

35] Cfr. Mc 11,22; Gc 2,1; Ap 2,13; 14,12; anche Atti 3,16; Col 2,12; 2 Ts 2,13. Sulla natura ambigua di questi testi v. D.W.B. ROBINSON, "Faith", 78-79.

36] In italiano così, ad esempio, anche la versione CEI, la TILC e la Sacra Bibbia Nuova Riveduta (1994).

Christou) e non da opere della legge, perché da opere della legge nessun uomo sarà giustificato.

Perché inserire la costruzione con *pisteuō*? Tre allusioni in altrettante righe al medesimo atteggiamento umano non sono forse di certo come minimo innaturali?³⁷ In tutti i contesti che stiamo passando in rassegna sono presenti, oltre alle costruzioni con *pistis Christou*, rimandi alla fede dei credenti.³⁸

Alla luce di queste osservazioni possiamo concludere con una certa sicurezza che la domanda se *pistis Christou* e le sue varianti debbano essere interpretate soggettivamente oppure oggettivamente non può trovare una risposta su fondamenti esclusivamente grammaticali.³⁹ I dati a disposizione, inoltre, sono abbastanza ambigui da non poter imporre a nessuna delle due opzioni l'onere della prova; la questione, al contrario, resta aperta e deve essere decisa con argomentazioni contestuali e teologiche.

37] I rappresentanti dell'interpretazione come genitivo oggettivo per *pistis Christou* richiamano l'attenzione sul fatto che si può utilizzare la ripetizione come forma di enfasi (ad es., J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 166-167). Si può tuttavia discutere, come vedremo, se Paolo volesse rimarcare la fede dei credenti nei contesti significativi e, se anche lo fece, resta ancora problematica la tripla allusione di Gal 2,16.

38] *Eis pantas tous pisteuontas* in Rm 3,22 per Rm 3,22.26 (cfr. *dia [tēs] pisteōs* in Rm 3,25); *kai hēmeis eis Christon Iēsoun episteusamen* in Gal 2,16 per Gal 2,16.20; *tois pisteuousin* in Gal 3,22 per il medesimo versetto; ed *epi tē pistei* in Fil 3,9 per il medesimo versetto. Se si tiene conto dell'importanza dei brani del caso per comprendere la soteriologia paolina, non si può esagerare a osservare che le interpretazioni della *pistis Christou* come genitivi soggettivi non escludono la fede dei credenti.

39] "... sarebbe più onesto dire che se è stata raggiunta una qualche forma di conclusione, è quella che non si può porre la domanda in base a rimandi alla sola costruzione grammaticale. Tale questione può essere impostata solo con l'esegesi, e poiché i neotestamentaristi si avvicinano al testo con presupposti ampiamente diversi, è verosimile che interpretino l'espressione in modi molto variegati" (M.D. HOOKER, "PISTIS", 321).

2. LA LETTERA AI ROMANI

Rm 3,22 e 26: *dikaiosynē de theou dia pisteōs °Iēsou Christou 'eis pantas' tous pisteuontas... pros tēn endeixin tēs dikaiosynēs autou en tō nyn kairō, eis to einai auton dikaion kai dikaiounta ton ek pisteōs -Iēsou.*

Note testuali: (°) l'omissione di *Iēsou* da B e Marcione, che comporta poca differenza al senso del versetto, può essere originaria; (') alcuni testimoni attestano *epi pantas* in luogo di *eis pantas*, mentre la variante *eis pantas kai epi pantas* sembra una conflazione; (-) la forma *Iēsou Christou* in un certo numero di fonti autorevoli è verosimilmente un'accrezione scribale.

Traduzione:⁴⁰ <3,21> Ma ora la giustizia [oppure affidabilità dell'alleanza] di Dio, attestata dalla legge e dai profeti, è stata svelata indipendentemente dalla legge, <22> [cioè] la giustizia di Dio tramite la fede di Gesù Cristo per tutti coloro che credono. Perché non c'è distinzione, <23> dal momento che tutti hanno peccato e mancano della gloria di Dio, <24> essendo giustificati [oppure condotti in un rapporto retto con Dio] liberamente dalla sua grazia tramite la redenzione che è in Cristo Gesù, <25> che Dio ha proposto come mezzo di espiazione tramite la fede [di Gesù] a costo [oppure per mezzo] del suo sangue, per manifestare [oppure dimostrare] la sua giustizia trascurando i peccati passati <26> nella tolleranza di Dio, per manifestare la sua giustizia nel tempo attuale, così da essere giusto anche nel giustificare colui [che vive] della fede di Gesù [oppure colui che prende parte alla fede di Gesù].

40] Le traduzioni offerte all'inizio delle sezioni su Romani, Galati e Filippesi sono state condotte in modo da rispecchiare i risultati dell'esegesi che le accompagna.

Paolo, dopo aver introdotto uno dei punti centrali della lettera in Rm 1,16-17,⁴¹ apre la propria particolareggiata esposizione di come si possano vedere la misericordia e la giustizia di Dio in ogni suo comportamento con l'umanità.⁴² Chiarisce che ogni popolo, che sia gentile o giudeo, ha goduto della possibilità di rispondere positivamente alla bontà preveniente e provvidenziale di Dio. La storia dell'umanità prima della venuta di Cristo è tuttavia la storia dello sfruttamento di quella misericordia divina. Dio, di conseguenza, ha lasciato le persone alle proprie risorse (ad es., 1,24.26.28) e al potere del peccato (cfr. 5,13), nella consapevolezza che tutto alla fine avrebbe dovuto fronteggiare il giudizio di Dio (ad es., 2,2.5-11.16) e la rivelazione dell'ira divina (ad es., 1,18).⁴³ Il dono della legge non mutò in modo sostanziale questa critica situazione di fondo perché la sua funzione principale, senza vagliare se potesse essere messa in pratica e compiuta, non era di offrire un mezzo di salvezza ma di identificare il peccato (ad es., 3,20; 4,15) e verosimilmente di delimitare una risposta adeguata alle iniziative d'alleanza di Dio.⁴⁴

41] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, I, 87-102; J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 36-49; A. NYGREN, *Commentary on Romans*, Fortress Press, Philadelphia 1949 (tr. C. Rasmussen), 65-92.

42] La concezione che i primi capitoli di Romani si occupino in primo luogo di giustificare Dio, anziché di fondare l'universalità del peccato umano, è difesa da R.B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989, soprattutto 41-57, e K.R. SNODGRASS, "Justification by Grace - To the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul": NTS 32 (1986) 72-93.

43] Su questa impostazione, per esempio: R.B. HAYS, "PISTIIS", 720; R.P. MARTIN, *Reconciliation: A Study in Paul's Theology* (Marshall's Theological Library), Morgan & Scott, London 1981, 48-67; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983, 94-113; E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, SCM Press, London 1977, soprattutto 474-511 [tr. it. *Paolo e il giudaismo palestinese: studio comparativo su modelli di religione* (Biblioteca teologica 21), Paideia, Brescia 1986 (tr. P.C. Bori; rev. M. Pesce), 649-700].

44] L'atteggiamento paolino verso la legge è stato il fulcro di gran parte degli sforzi della ricerca degli ultimi anni; v. le panoramiche di J.M.G. BARCLAY, "Paul

All'interno di questa situazione di estraniamento divino-umano sotto il potere del peccato, Paolo sostiene che è stata rivelata la giustizia di Dio indipendentemente dalla legge (3,21). Ma in che modo la giustizia di Dio viene rivelata? La voce passiva di *phaneroō* fa pensare a un'azione o un'origine divina, mentre la scelta del tempo perfetto in luogo dell'aoristo segnala una scoperta iniziale e prolungata. I versetti successivi sollevano molte difficoltà interpretative, ma non vi possono essere molti dubbi che Paolo intenda vedere l'origine della rivelazione nella morte redentrice di Cristo (3,24-25; cfr. 1,17), per quanto sia meno scontato se l'attenzione cada sulla manifestazione iniziale o sulle "rivelazioni" successive tramite il vangelo. La presenza nel versetto 22 di *dia pisteōs Iēsou Christou* (cfr. *eis pantas tous*

and the law: observations on some recent debates": Themelios 12 (1986) 5-15 e D. MOO, "Paul and the Law in the Last Ten Years": SJT 40 (1987) 287-307. La nostra valutazione di come Paolo si atteggi verso la legge nei primi capitoli di Romani si può riassumere come segue: alla luce del dono divino universalizzante della salvezza in Cristo, Paolo non presenta il dono della legge e la risposta di fronte ad essa come sistema soteriologico indipendente in grado di occuparsi dell'estraniamento di fondo tra Dio e l'umanità (questa poteva essere una convinzione che condivideva anche con molti giudei). A questo scopo ha un atteggiamento assolutamente negativo nei confronti di coloro che sostengono di potersi garantire la posizione davanti a Dio esclusivamente a livello di "opere della legge"; la legge stessa, però, può rivestire una funzione positiva nel fissare, dal punto di vista tanto etico (ossia: nessuno cerca Dio) e legale (ossia, sotto il giudizio divino), la caratteristica e i sottintesi della tragica situazione umana al di fuori della grazia (in particolare, E.P. SANDERS, *Giudaismo palestinese*, 649-681 e *Paul, the Law and the Jewish People*, SCM Press, Philadelphia 1983, 70-86.143-148 [tr. it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (Studi biblici 86), Paideia, Brescia 1989 (tr. P.G. Borbone)], 67-82. 144-153). Paolo, come vedremo, è teso a mantenere la continuità tra la grazia divina dell'alleanza estesa, da una parte, ad Abramo e alla stirpe giudaica e, dall'altra, a tutti i popoli in Cristo; su questo v. J.D.G. DUNN, "A Light to the Gentile", or 'The End of the Law'? The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul", in *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, 89-107, revisione dell'articolo in L.D. Hurst - N.T. Wright (ed.), *The Glory of Christ in the New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1987, 251-266; N.T. WRIGHT, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991.

pisteuontas), comunque, ha portato molti ricercatori a descrivere questa rivelazione come risposta umana e, nel fare ciò, a propendere per la seconda ipotesi.⁴⁵ Sembra però improbabile, per una serie di motivi, che in questa fase dell'argomentazione paolina si ponga l'accento sulla fede dei credenti.⁴⁶

Paolo, come abbiamo già segnalato, presenta nei primi capitoli di Romani una diagnosi della tragica situazione umana in rapporto a Dio prima della venuta di Cristo. È caratterizzata dall'incapacità dell'umanità di rispondere in modo adeguato a Dio.⁴⁷ All'inizio del terzo capitolo l'apostolo fa notare che

- 45] Ad es.: "... la giustizia di Dio, tramite la fede in Gesù Cristo, per tutti coloro che credono" (RSV, ma anche CEI e altre versioni italiane). V., per esempio, i commentari di C.K. BARRETT, C.E.B. CRANFIELD, E. KÄSEMANN, W. SANDAY - A.C. HEADLAM e U. WILCKENS.
- 46] Sembra che J.D.G. DUNN lo ammetta quando osserva che intendere *dia pisteōs Iēsou Christou* come genitivo oggettivo "non significa che Paolo considerasse la fede dell'uomo come manifestazione della giustizia di Dio. Ciò che Paolo dice è che la giustizia di Dio giunge a espressione tramite la fede in Cristo (anziché tramite quegli atti che distinguono i giudei nella loro peculiarità nazionale)" (*Romans*, I, 167). La comprensione paolina della giustizia di Dio in Cristo, però, non solo abroga la precedenza salvifica goduta dai giudei in base alla legge, ma mina anche, da questo punto di vista, qualunque realizzazione umana. Sostenere che Paolo sostituisca la giustizia di Dio mediata dalla legge con la giustizia di Dio mediata dalla fede in Cristo non rimuove il vanto umano, in quanto entrambe costituiscono delle risposte all'iniziativa previa di Dio.
- 47] La domanda se Paolo credesse che il fossato tra Dio e l'umanità prima della venuta di Cristo fosse invalicabile non trova una risposta semplice, sebbene ora un buon numero di studiosi ritenga che non fosse così (ad es., G.N. DAVIES, *Faith and Obedience in Romans: A Study of Romans 1-4* (JSNTSS 39), JSOT, Sheffield 1990, 35-71; J.D.G. DUNN, "Perspective", 95-122; L. GASTON, "For All the Believers: The Inclusion of Gentiles as the Ultimate Goal of Torah in Roman", in *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987, 116-134; *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987, 15-34). I capitoli iniziali di Romani fanno pensare che Paolo ammettesse che ogni popolo avesse la possibilità di conoscere Dio; interpreta anche positivamente Abramo e ammette il dono speciale riservato da Dio ai giudei e forse tramite loro ai gentili. Tutto ciò appoggia l'idea che debba aver preso in considerazione la possibilità di sperimentare come reale la salvezza di Dio prima di Cristo. Questo deve però essere controbilanciato dalla sua convinzione che in Cristo

ai giudei furono affidati (*epistēthēsan*) *ta logia tou theou*: ma che cosa sarebbe accaduto se si fossero pure dimostrati infedeli (*ēpistēsān*)?⁴⁸ Sostiene che la loro *apistia* non annulla *tēn pistin tou theou*; perché evidentemente la *pistis* di Dio non viene mediata o regolamentata dalla mancanza di risposta dell'umanità.⁴⁹ Sembra dunque improbabile che in Rm 3,21 sosterrebbe che la rivelazione della giustizia divina dipendesse o fosse mediata dalla fede dei credenti nell'ascolto del vangelo.⁵⁰ Una tale interpretazione non solo sminuisce l'adeguatezza della grazia divina manifestata in Cristo,⁵¹ contraddicendo la precedente affermazione paolina sull'incapacità dell'umanità a rispondere a Dio, ma non riesce neppure a dare spazio alla "condizione

abbia avuto luogo un enorme balzo in avanti; non è semplicemente che la caratteristica della risposta umana sia mutata dal mantenere legata la legge alla fede o addirittura fosse sempre fede, ma che il contesto e l'iniziativa di ogni risposta umana è ora stabilito da Cristo.

- 48] "Intendiamo allora che il pensiero veicolato da *ēpistēsān* in rapporto all'*epistēthēsan* del versetto precedente non è che questi giudei si siano dimostrati infedeli alla propria fede, ma che non siano riusciti a credere ai *logia tou theou* che erano stati loro affidati... L'incredulità dei giudei fu anche, di fatto, infedeltà all'alleanza, e Paolo poteva certo, oltre a parlare in primo luogo della loro incredulità, avere anche in mente il pensiero della loro infedeltà" (C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, I, 180).
- 49] G.N. DAVIES, *Faith*, 75-80; E.R. GOODENOUGH, "Paul", 43-45; H. LJUNGMAN, *Pistis*, 38-41; P. STUJLMACHER, *Gerechtigkeit*, 85.
- 50] "L'infedeltà dell'uomo non annulla in alcun modo la fedeltà di Dio, ma la fedeltà di Dio avrebbe dovuto incontrare la risposta della fedeltà umana. Ci potremmo attendere, a priori, che il secondo Adamo sia ubbidiente, che dia gloria a Dio, e che sia fedele" (M.D. HOOKER, "PISTIS", 324; anche D.A. CAMPBELL, *Rhetoric*, 63-64; e R.B. HAYS, "PISTIS", 720).
- 51] L.E. KECK, "Jesus", 456-457. Vi è chi ha fatto qui coincidere la *pistis* con lo stesso vangelo e, in questo modo, ha fatto scivolare l'accento dall'atto di fede personale all'intero evento in cui si incontra la giustizia di Dio (K. KERTELGE, *Giustificazione*, 98 e E. WISSMANN, *Das Verhältnis von PISTIS und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (FRLANT), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926, 30-33. 81-83). Questa interpretazione, che pure riconosce il contesto teologico della risposta umana, è ancora esposta ad alcune delle critiche mosse contro la semplice equazione della *pistis* con la fede umana.

passata" dell'iniziale rivelazione della giustizia divina, che viene affermata in 3,21 e ripetuta in 5,6-11.⁵² Bisognerebbe anche far notare che la giustizia di Dio in 3,21-22 appartiene a una serie di espressioni sinonimiche che presentano la condotta divina in rapporto alla sua alleanza⁵³ e si pongono in contrasto con l'ostinazione dei destinatari. Infine, tenuto conto che *eis pantas tous pisteuontas* (3,22) parla della fede umana in Gesù Cristo,⁵⁴ qualora si interpreti *dia pisteōs Iēsou Christou* in modo simile, la ripetizione conseguente può certo segnalare un'inutile ridondanza di stile⁵⁵ e pone sicuramente l'accento, nella rivelazione della giustizia di Dio, sulla risposta umana anziché sull'iniziativa divina.

Queste osservazioni, nel loro insieme, contestano le interpretazioni che intendono *dia pisteōs Iēsou Christou* come genitivo oggettivo che parla esclusivamente o almeno in prima battuta della fede dei credenti. Una riflessione sull'opzione del genitivo soggetto fa invece propendere piuttosto per un'interpretazione diversa, in cui la giustizia di Dio e, in particolare, la sua prima rivelazione vengono mediate dalla *pistis* di Gesù Cristo.⁵⁶ Prima però che questa possa essere conside-

- 52] D.A. CAMPBELL, *Rhetoric*, 63-64; R.B. HAYS, *Faith*, 172-174; S.K. WILLIAMS, *Saving Event*, 48.
- 53] R.B. HAYS fa notare la seguente serie: *tēn pistin tou theou... ho theos alēthēs... theou dikaiosynē... hē alētheia tou theou*; osserva che "queste espressioni sono intercambiabili in questo brano e quindi si interpretano a vicenda" ("Psalm 143", 110; anche S.K. WILLIAMS, "Righteousness", 265-273).
- 54] Cfr. S.K. WILLIAMS, che si chiede se Paolo ritenga Gesù un adeguato oggetto di fede (*Saving Event*, 43; e "Again", 434-435); ma J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 167.
- 55] M. BARTH, "Faith", 368; L.T. JOHNSON, "Rom. 3:21-26", 79; H.W. SCHMIDT, *Römer*, 66; si contrappone W. MUNDLE, che prende *eis pantas tous pisteuontas* come base per comprendere *dia pisteōs Iēsou Christou* (*Der Glaubensbegriff des Paulus: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums*, M. Heinsius, Leipzig 1932, 75-83).
- 56] È una posizione che viene adottata da un numero sempre crescente di studiosi; v., in particolare, D.A. CAMPBELL, *Rhetoric*, 58-69. 214-218 e R.B. HAYS, "PISTIS", 714-729.

rata un'alternativa praticabile dobbiamo indagare il rapporto tra la *pistis* di Cristo e la rivelazione della giustizia divina. Colpisce la frequenza con cui nell'Antico Testamento si utilizzano come sinonimi la giustizia e la fedeltà di Dio,⁵⁷ osservazione che esorta a prendere in conto il rapporto tra l'affidabilità di Dio e la *pistis* di Cristo. Se si tiene inoltre conto che l'Antico Testamento è una verosimile fonte del pensiero di Paolo in questo ambito, non è assurdo che la meditazione sul senso di Cristo all'interno del dono divino di salvezza portasse l'apostolo a intendere la vita e morte di Gesù come canale per l'affidabilità di Dio.⁵⁸

Nell'Antico Testamento, dove la fedeltà di Dio verso il suo popolo è un tema rilevante, soprattutto nei salmi, questo modello di pensiero è ben visibile.⁵⁹ La condotta di Dio, che può anche essere presentata come *š'dāqâh*, *mišpat*, *hesed* o *ʾmûnâh*, è sempre definita dall'alleanza tra lui e il suo popolo. Non si dovrebbe tuttavia intendere la sua fedeltà come condizione di esistenza o livello di attività esclusivamente passivi, tramite i quali ci si limiti a conservare l'alleanza; si esprime, al contrario, in iniziative originali di rivelazione diretta o mediata, tramite cui si fanno conoscere le permanenti promesse e intenzioni

57] S.K. WILLIAMS, "Righteousness", 260-273; anche K. KERTELGE, *Giustificazione*, 87, e STUHLMACHER, *Gerechtigkeit*, 116.

58] R.B. HAYS rimarca la centralità delle scritture ebraiche per comprendere gli scritti paolini (*Echoes*, soprattutto 1-33). L'ipotesi che l'apostolo stesse ragionando secondo le indicazioni che si sono qui ipotizzate viene rafforzata dall'affermazione di Hays sul rimando al Sal 143 in Rm 3,20: "L'appello del salmista alla veridicità (*alētheia*: cfr. Rm 3,4.7) e giustizia (*dikaïosynē*; cfr. Rm 3,5.21-22) di Dio come fondamento di speranza e strumento di liberazione fornisce il retroterra contro cui si può leggere l'intero Rm 3. Il salmo offre a Paolo non solo il vocabolario per un'accusa generale dell'umanità, ma anche l'ansioso vocabolario di preghiera che guarda alla giustizia divina come fonte di salvezza" (*Echoes*, 52).

59] Ad es., Dt 32,4; Sal 19,9-10; 33,4; 36,6-7; 40,11; 88,12-13; 92,3; 96,13; 100,5; 111,7; 119,75.86.90.138; 143,1; Is 11,5; 25,1; Ger 42,5.

d'alleanza di Dio.⁶⁰ Si può ancora richiamare il Sal 89, che nel pensiero cristiano e in quello giudaico posteriore arrivò a essere interpretato messianicamente.⁶¹

Parla della *ʾmûnâh* divina come fondamento di un'alleanza con Davide, ma vi sono prove che questa sia stata in seguito legata anche all'alleanza di Abramo.⁶² La *ʾmûnâh* divina è con Davide (v. 25) e resta con lui anche quando si deve punire Israele per la sua insubordinazione (vv. 31-34). Il salmo termina con un lamento sull'apparente assenza divina davanti alle sventure del re davidico, e culmina con un'invocazione di aiuto a Dio: "Signore, dov'è il tuo risoluto amore (*hʾsādejka*) di un tempo, che giurasti a Davide per la tua fedeltà (*be ʾmûnātekā*)?". In questo modo il Sal 89 narra la fedeltà divina presentando le sue iniziative d'alleanza verso la discendenza regale davidica e si invoca Dio, in tempi in cui il suo scelto patisce rifiuto e umiliazione, perché si possa vedere ancora una volta la sua *ʾmûnâh*.

60] J.V. TAYLOR, *The Christlike God*, SCM Press, London 1992, 124-129. La fedeltà divina non tocca il suo cessare d'agire, ma il suo agire entro le condizioni della sua natura o essere in rapporto che sono rivelati. La tendenza a trascurare questa natura dinamica della persistente fedeltà all'alleanza di Dio può sicuramente dipendere o dal desiderio di rimarcare il legame tra la fedeltà e la verità di Dio (ad es., G. HEBERT, "Faithfulness", 373-379) oppure da un'eccessiva attenzione posta sulla natura attiva della fede umana (ad es., N. TURNER, *Christian Words*, T. & T. Clark, Edinburgh 1982, 154-157).

61] D. JUEL, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1988, 104-110; sul Sal 89, P. VALLOTTON, *Christ*, 24-25, e cap. 1, sezione 3.

62] "R. Aha disse: [Abramo si diceva:] Di certo sei troppo mite nell'attendere! Ieri tu dicesti: *Perché in Isacco sarà chiamata a te la discendenza* (Gn 21,12); quindi lo ritirasti dicendo: *Prendi ora tuo figlio* (ib. 22,2); mentre ora tu mi ordini di non stendere la mia mano sul ragazzo! Gli disse l'Altissimo, Benedetto egli sia: 'Abramo, non violerò la mia alleanza (Sal 89,35), *E stabilirò la mia alleanza con Isacco* (Gn 17,21). Quando ti ho ordinato *Prendi ora tuo figlio*, eccetera, non muterò quello che è uscito dalle mie labbra (Sal 89,35). Ti ho detto di ucciderlo? No, bensì *Prendilo*. Tu lo hai preso. Ora lascialo!': Gen R. 66,8 (su Gn 22,11).

Nei Settanta ^ε*mûnâh* è resa con *alētheia*,⁶³ ma è solido il legame concettuale tra la fedeltà divina e la sua manifestazione tramite un essere umano.

Si sviluppa ulteriormente la manifestazione della fedeltà divina tramite il suo eletto nei Salmi di Salomone. Il Signore, ancora una volta, è fedele nelle sue azioni (ad es., *pistos*, Ps Sal 8,28; 14,1; 17,10) e il suo messia di stirpe davidica agirà a suo nome. La sua speranza, in modo simile a quello di altri giudei, è in Dio⁶⁴ e pascolerà il gregge del Signore, ossia coloro che sono discendenti di Abramo (Ps Sal 18,3): "Il Signore stesso è suo [cioè del figlio di Davide] re, la speranza di chi nutre una forte speranza in Dio (*elpis tou dynatou elpidi theou*)... La sua speranza sarà nel Signore (*hē elpis autou epi kyrion*)... Nel pascolare il gregge del Signore in fedeltà e giustizia (*en pistei kai dikaiosynē*) non lascerà che uno di essi inciampi nel loro pascolo" (Ps Sal 17,34.39.40).

Queste e altre tradizioni analizzate nel capitolo 1 (sezione 3) portano testimonianza all'attesa che il messia sarebbe stato un uomo di fede e che la fedeltà divina all'alleanza avrebbe continuato a essere conosciuta tramite la sua fede. Questo retroterra, inoltre, sembra offrire un contesto nel quale si può interpretare significativamente il *dia pisteōs Iēsou Christou* paolino in Rm 3,22 come genitivo soggetto che rimanda alla *pistis* di Gesù Cristo, il messia, tramite la quale viene rivelata la fedeltà all'alleanza o giustizia di Dio. La *pistis* di Cristo, come vedremo, non coincide con la *pistis* di Dio; la fedeltà divina all'alleanza

63] Sal 89 [LXX Sal 88], 2.3.6.9.25.34.50; cfr. Sal 89,29.38, dove *pistos* traduce il *nifal* di 'aman. "Troppo spesso si trascura il fatto che per un giudeo come Paolo parlare della 'verità di Dio' veicolava la medesima connotazione, dal momento che ^ε*mûnâh* e ^ε*met* potevano essere ugualmente tradotti da *alētheia* o da *pistis*" (J.D.G. DUNN, "Once More", 742).

64] Si utilizza la radice verbale di *elpizō* tanto per esprimere la speranza del messia (17,34.39) quanto degli altri (5,14; 6,6; 8,31; 9,10; 15,1; 17,3).

per quanto riguarda la promessa abramitica, piuttosto, viene rivelata nella e attraverso la fede di Gesù.

Si esplorerà ancora in una tappa successiva il rapporto tra la fedeltà divina e la *pistis* di Cristo,⁶⁵ ma qui il punto da segnalare è che la semantica del gruppo di *pisteuō* non concede alcuna soluzione semplice. Non si può trarre alcuna netta distinzione lessicale, né dall'uso generale né dagli scritti paolini, tra fede e fedeltà.⁶⁶ Paolo, per esempio, parla di *tēn pistin tou theou* (Rm 3,3)⁶⁷ ed elenca, tra i frutti dello Spirito, la *pistis* (Gal 5,22), dove bisogna intendere un sentimento di fedeltà. Attribuisce inoltre frequentemente l'aggettivo *pistos* tanto a Dio quanto a umani,⁶⁸ e può servirsi di questa parola per indicare da una parte "affidabile" o "fidato" (ad es., 1 Cor 1,9; 4,2; 10,13; 2 Cor 1,18) e dall'altra "fiducioso" o "fedele" (ad es., 2 Cor 6,15; Gal 3,9).

L'interpretazione di Ab 2,4 in Rm 1,17

Prima di tornare a Rm 3, sarà utile prendere in considerazione il significato della resa paolina di Ab 2,4 in Rm 1,17, *ho de dikaios ek pisteōs zēsetai*. A differenza del testo masoretico e del commentario ad Abacuc di Qumran, che parlano della fede (fedeltà) del giusto, e della maggior parte delle versioni

65] I precedenti tentativi di interpretare la *pistis Christou* alla luce della fedeltà divina hanno teso a far coincidere i due concetti e, nel far ciò, hanno interpretato la *pistis* di Cristo principalmente in forma passiva e statica. Si può ad esempio prendere in conto G. HEBERT, "Faithfulness", 373-379 e T.F. TORRANCE, "One Aspect", 111-114, alla luce di J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University, Oxford 1961, 161-205 [tr. it. *Semantica del linguaggio biblico* (Collana di Studi Religiosi), Il Mulino, Bologna 1961 (tr. P. Sacchi), 229-286].

66] V. i testi passati in rassegna in BAGD, 662-665 e R. BULTMANN - A. WEISER, "πιστεύω κτλ", *TDNT* VI, 174-228, soprattutto 204-222 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpata - O. Soffritti (cur.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, X, 337-488, soprattutto 418-467].

67] *Pistis* è utilizzata nella LXX anche per Dio (Sal 32,4; Ab 2,4; Ger 15,18; 39,41; 40,6; Lam 3,23 [R]; cfr. Os 2,22).

68] Dio: 1 Cor 1,9; 10,13; 2 Cor 1,18; 1 Ts 5,24; umani: 1 Cor 4,2.17; 7,25.

dei Settanta, che rimandano alla fede (fedeltà) di Dio,⁶⁹ Paolo non precisa *pistis* con un pronome personale. Nonostante ciò sia grammaticalmente ambiguo, non vi sono molti motivi per mettere in discussione che l'apostolo intendesse pensare, come esponente della fede, a *ho dikaios*. Ma come bisognerebbe interpretare la citazione nella sua globalità, e di chi parla? Un problema radicale ruota intorno alla domanda se si debba legare *ek pisteōs* a *zēsetai*, come nel testo masoretico e nei Settanta, o con *ho dikaios*, come è stato proposto da Beza e seguito fin da allora da numerosi interpreti di Paolo.⁷⁰ Linguisticamente si possono difendere entrambe le opzioni, con la conseguenza che la questione deve essere decisa in base a motivi contestuali e teologici.

L'opinione maggioritaria ma che assolutamente non trova il consenso di tutti è che *ek pisteōs* precisi *ho dikaios* (ossia, "Il giusto-per-fede vivrà"), e che *ho dikaios* parli di tutti coloro che, esercitando fede, giungono a prendere parte alla giustificazione divina che viene graziosamente resa disponibile tramite Cristo. Questa interpretazione non sembra però verosimile perché non solo è contraria all'ebraico originario e alle successive rese greche di Ab 2,4, ma inoltre, e più importante, non pare accordarsi con la soteriologia paolina che viene sviluppata in tutta la lettera. Col sostenere che *pistis* debba essere presa insieme a *ho dikaios* si pretende che il versetto rispecchi la convinzione paolina che la giustificazione venga fatta personalmente propria tramite la sola fede in Cristo e che non ci

69] TM e 1QpAb *w'saddiq be'mūnatō jihjeh*; LXX (la maggior parte dei manoscritti): *ho de dikaios ek pisteōs zēsetai*; cfr. LXX (A e C) ed Eb 10,38, *ho de dikaios mou ek pisteōs zēsetai*.

70] C.E.B. CRANFIELD (*Romans*, I, 100-102) e G.N. DAVIES (*Faith*, 39-42) citano la bibliografia significativa. G.N. DAVIES segue C.K. BARRETT ed altri nel vedere nell'espressione paolina un'ambiguità voluta; v. anche J.A. ZIESLER, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry* (SNTSMS 20), Cambridge University Press, Cambridge 1972, 175-177.

si possa garantire la giustizia con lo sforzo umano.⁷¹ Queste opzioni, però, a meno che si supponga una precedente e più fondamentale verità teologica, sono strutturalmente molto simili e apparentemente uguali: giustificazione fatta propria rispondendo alla rivelazione della legge divina nella vita di fedeltà all'alleanza e giustificazione fatta propria credendo nell'opera divina in Cristo proclamata tramite il vangelo. In entrambi i casi l'accento cade sull'individuo e sulla sua risposta all'offerta divina; l'innovazione principale nella comprensione paolina della salvezza, seppure Paolo non ignori l'importanza della fede di un credente all'interno del processo di salvezza e la distingua facilmente dall'eseguire "opere della legge", è la grazia preveniente di Dio, rivolta dapprima ad Abramo e compiuta in Cristo.⁷² Sembra di conseguenza più coerente con l'intenzione paolina in Romani inserire gli atteggiamenti contrastanti verso la giustificazione non nella dicotomia "opere-fede", ma parlare piuttosto di giustificazione sulla base della risposta umana contrapposta alla giustificazione sulla base della grazia universale di Dio in Cristo⁷³ o, per esprimerlo in

71] Si possono per esempio prendere in considerazione le osservazioni di J.D.G. DUNN sulla versione paolina di Ab 2,4 e, in particolare, sull'omissione del pronome personale: "Se si comprende *pistis* come 'fiducia', si può dare migliore significato a *entrambe* le principali forme testuali alternative: per Paolo, vale a dire, la controparte della fedeltà divina non è la fedeltà (comunque fosse compresa all'interno del giudaismo) umana, bensì la fede, il suo affidarsi e il suo completo affidarsi a Dio. Se la fedeltà dell'uomo è un'espressione coerente di quella fede, va bene. Ma l'accusa paolina contro Israele sarà che la definizione di fedeltà come osservanza della legge corrisponde a un grave fraintendimento della fede... e anche della giustizia (di Dio e dell'uomo), e allora anche della vita che ne scaturisce" (*Romans*, I, 46).

72] Sulla centralità della grazia per la soteriologia paolina v. D.J. DOUGHTY, "The Priority of CHARIS": NTS 19 (1972) 163-180; S. KIM, *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2/4), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1981, soprattutto 269-311; E.P. SANDERS, *Giudaismo palestinese*, 613-716.

73] M.D. HOOKER, "PISTIS", 341; G. HOWARD, "Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4ff": JBL 88 (1969) 331-337, soprattutto 335.

altro modo, della giustizia umana contrapposta alla giustizia e alla fedeltà divina all'alleanza.

La precedenza della grazia all'interno della teologia paolina viene ovviamente di solito accettata, ma il suo rapporto con la fede resta un campo di significativa discussione e avrà bisogno di essere in seguito indagato. In questa fase è sufficiente segnalare che nella misura in cui *ho dikaios* di Rm 1,17 si identifica con ogni credente, questo versetto, che molti commentatori ritengono enunciare il tema almeno della prima metà della lettera, pone l'accento sulla risposta dell'umanità a Dio e non sull'iniziativa divina in Cristo. Non solo questo sembra improbabile, alla luce di ciò che si è detto sopra, ma in tal modo concede, se non incoraggia, una comprensione meritoria della fede.⁷⁴ Si può inoltre discutere se Paolo avrebbe indicato un credente con l'espressione *ho dikaios*. In primo luogo, fa pensare che la giustizia sia un possesso personale e, da questo punto di vista, si scontra con il dibattito dell'apostolo sull'impossibilità che la giustizia sia ottenuta per iniziativa umana.

In secondo luogo, anche quando si prendano in conto le dimensioni forense ed etica della giustificazione, Paolo non sostiene che i credenti siano giusti, ma che ricevano giustizia da Dio.⁷⁵ Questo punto è sviluppato in Rm 4 parlando di Abramo. Il patriarca, come il resto dell'umanità, è un peccatore (cfr. 4,5)

74] Che si nutrisse una comprensione del genere è chiaro da Qumran: "La spiegazione di questo [cioè Ab 2,4] riguarda tutti coloro che osservano la Legge nella casa di Giuda. Dio li libererà dalla casa del giudizio a motivo della loro afflizione e della loro fede nel maestro di giustizia" (1QpAb 8,1-3).

75] Si tratta chiaramente di un campo di grande complessità e molto discusso, ma l'aspetto da rimarcare qui è che per Paolo ogni giustizia trova la propria origine in Dio, che ciò sia compreso in senso legale, col quale tutti sono giustificati davanti a Dio tramite la morte espiatrice di Cristo, o in senso etico, con cui i membri del corpo di Cristo sono trasformati dalla presenza inabitante dello Spirito. La giustizia non è mai un possesso personale dei credenti, quanto piuttosto un elemento del loro rapporto con Dio in Cristo.

che è incapace di essere giusto e che si vede attribuita la giustizia tramite la sua fede in Dio; allo stesso modo si attribuisce giustizia a coloro che hanno fede (ad es., 4,23-25).⁷⁶

Per Paolo c'è una sola persona che, oltre a Dio, sia autenticamente giusta, e si tratta di Cristo. Solo lui non ha bisogno che gli si attribuisca giustizia perché non conobbe peccato (2 Cor 5,21) e, tramite il suo *dikaiōma* garantì la giustificazione a tutti (Rm 5,18). Per quanto riguarda l'umanità, dunque, non si può mai separare la giustizia dalla vita e morte di Cristo, perché egli incarna ciò che deve essere giusto e la giustizia dell'umanità risiede in lui.⁷⁷ Alla luce di queste osservazioni diventa chiara un'altra interpretazione per *ho dikaios* di Rm 1,17, e cioè che parli in primo luogo di Cristo, che visse di fede.⁷⁸ Questa proposta ha il vantaggio di porre Cristo al cuore di questo versetto programmatico e, se si tiene conto del rilievo della fede di Gesù e del suo rapporto con quella di ogni credente, offre un riepilogo adeguato della prima parte della lettera. Nelle fonti tanto giudaiche quanto cristiane⁷⁹ è attestato "il giusto" come epíteto del messia, mentre vi sono prove che lasciano pensare

76] A.T. HANSON, *Studies in Paul's Technique and Theology*, SPCK, London 1974, 52-66. Si analizzerà sotto il significato di *logizomai* in rapporto a fede e giustizia.

77] K. KERTELGE, *Giustificazione*, 105.

78] J. BLIGH, "Did Jesus Live by Faith?": *Heyj* 9 (1968) 414-419, in particolare 418-419; D.A. CAMPBELL, *Rhetoric*, 204-213; A.T. HANSON, *Studies*, 39-51; J. HAUSSELEITER, "Glaube", 205-213. Altri preferiscono vedere qui un'allusione alla fedeltà divina (ad es., G.N. DAVIES, *Faith*, 42-46; L. GASTON, "Abraham", 59-60); queste alternative, però, come vedremo, possono essere più apparenti che reali, se si tiene conto dello stretto rapporto tra la rivelazione della giustizia o fedeltà di Dio e Cristo (cfr. K. BARTH, *Romani*, 13-17 e P. VALLOTTON, *Christ*, 63-70).

79] Ad es., 1 Enoc 38,2; cfr. "L'Eletto di giustizia e di fede": 1 Enoc 39,6; At 3,14; 7,52; 22,14; Gc 5,6; cfr. la mancanza dell'articolo in 1 Pt 3,18; 1 Gv 2,1. V. R.B. HAYS, "The Righteous One" as Eschatological Deliverer: A Case Study in Paul's Apocalyptic Hermeneutics", in J. Marcus - M.L. Soards (ed.), *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honour of J. Lois Martyn* (JSNTSS 24), JSOT, Sheffield 1989, 191-215.

che Ab 2,4 fosse interpretato messianicamente nei Settanta.⁸⁰ È dunque possibile che Paolo abbia attinto ad Ab 2,4 per chiarire in che modo sia rivelata la giustizia di Dio *ek pisteōs eis pistin*. Viene inizialmente rivelata in Gesù il Giusto, la cui vita di fede (*ek pisteōs*) offre il fondamento della giustizia e fede (*eis pistin*) di tutti, giudei e gentili.⁸¹

Dopo aver ipotizzato che il tema della fede del messia possa essere stato introdotto da Paolo fin dall'inizio, torniamo nuovamente al capitolo 3 per vedere in che modo si sviluppi questo tema in rapporto alla rivelazione della giustizia di Dio (3,22). L'apostolo nel versetto 23 riafferma la condizione peccaminosa dell'umanità e quindi, in netta contrapposizione, passa a parlare della grazia divina, che è resa evidente tramite la redenzione garantita in Cristo Gesù (v. 24). L'accento, ancora una volta, è posto sull'iniziativa salvifica di Dio prima e indipendentemente dalla risposta umana, che viene ulteriormente elaborata nei due versetti successivi. Gli studiosi non hanno finora raggiunto un qualche consenso riguardo all'esistenza o alla portata di tradizioni prepaoline in Rm 3,24-26,⁸² sebbene sia interessante che spesso si ritenga il problematico *dia [tēs] pisteōs* del versetto 25 un'aggiunta paolina a mate-

80] "I LXX, traducendo l'ebraico del v. 3d con *erchomenos* anziché riferirlo alla visione, hanno aggiunto l'idea di uno che viene e hanno quindi dato un tono messianico all'intero brano" (A.T. HANSON, *Studies*, 42). Anche R.B. HAYS, *Faith*, 150-158; D.-A. KOCH, "Der Text von Hab. 2.4b in der Septuaginta und im Neuen Testament": *ZNW* 76 (1985) 69-74.

81] Un certo numero di studiosi (ad es., K. BARTH, *Romani*, 17; J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 44; G. HEBERT, "Faithfulness", 375) intende *ek pisteōs eis pistin* secondo la logica del "dalla fedeltà di Dio alla fede dell'uomo". Questa alternativa, come abbiamo già visto, è notevolmente simile a quella che viene qui proposta se il canale della fedeltà di Dio è costituito dalla fede di Gesù.

82] Un comodo riepilogo delle possibilità è offerto da P. STUHLMACHER, *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1986 (tr. E. Kalin), 94-109.

riale tradizionale,⁸³ osservazione che evidenzia, nella rivisitazione di testi antichi, tanto la presenza quanto la posizione di tale espressione all'interno della presentazione dell'apostolo.

Si è già parlato delle difficoltà legate alla difesa dell'interpretazione che la rivelazione della giustizia divina sia in qualche modo mediata dalla fede umana; la presenza nel versetto 25 di *dia [tēs] pisteōs*⁸⁴ fa pensare che temi simili siano ancora una volta chiari in rapporto alla "meccanica della salvezza", ossia al modo con cui opera tramite Cristo la giustizia divina. Che si comprenda *hilastērion* come "mezzo" o "luogo" della redenzione,⁸⁵ sembra teologicamente incoerente che Paolo sostenga che l'efficacia della morte sacrificale di Cristo dipenda dalla fede umana. Non solo un'interpretazione simile ridimensiona la completezza della rivelazione divina in Cristo, ma contraddice anche gran parte dell'insegnamento dell'apostolo che si ritrova altrove. Si può per esempio prendere in considerazione Rm 5,6-11, dove sottolinea, con una lingua e idee simili, che giustificazione e riconciliazione sono fondate nella morte di Cristo mentre tutti restano peccatori o nemici. Vi sono chiaramente da prendere in considerazione questioni relative alle dimensioni forense ed etica della giustificazione e sul luogo della fede di un credente all'interno del processo salvifico, ma queste sono conseguenze e non fattori di controllo

83] V. l'analisi di K. KERTELGE, *Giustificazione*, 67-71. 91-106. B.W. LONGENECKER difende la tesi che *dia [tēs] pisteōs* faccia parte della formula prepaolina di Rm 3,24-26 e sostiene che l'apostolo abbia ereditato l'interpretazione del genitivo soggettivo ("PISTIS in Romans 3.25: Neglected Evidence for the 'Faithfulness of Christ?': NTS 39 [1993] 478-480).

84] Resta irrisolta l'origine dell'articolo in *dia [tēs] pisteōs*: "Da una parte l'articolo può essere stato aggiunto da copisti che volevano rimandare al *dia pisteōs Iēsou Christou* del v. 22. Dall'altra, più avanti nel capitolo, quando Paolo si serve in forma assoluta (ossia senza un modificante) di *pistis*, *dia* è seguita dall'articolo (cfr. v. 30 e 31)" (B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London-New York 1975, 508).

85] La distinzione è di J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 170-172.

all'interno della rivelazione e del compimento dell'opera salvifica di Dio in Cristo: "Ma Dio ci ha mostrato il suo amore per noi in quanto mentre eravamo ancora peccatori Cristo morì per noi" (5,8). Inoltre, sembra che questa comprensione sia radicata e possa certo trovare la propria origine nella cristofania allo stesso Paolo: fu la grazia preveniente e abilitante di Dio, come riferisce in Gal 1,11-17, a rivelargli il Gesù risuscitato, mentre egli restava dedito a perseguire la Chiesa, che lo liberò perché riconoscesse e rispondesse a Gesù come Signore e messia.⁸⁶

La domanda preliminare riguardo il *dia [tēs] pisteōs* in Rm 3,25 riguarda di conseguenza l'identificazione dell'esponente della fede, e non come si rapporti all'*en tō autou haimati*. Ma se vi sono ragioni per mettere in discussione che la fede umana fosse al primo posto nella mente dell'apostolo in questo momento, perché parlerebbe della fede di Cristo o di Dio? Uno sfondo che aiuta a rendere sensata la prima espressione è offerto dall'interpretazione del martirio di Eleazaro, dei sette figli e della loro madre che viene narrato in 4 Maccabei.⁸⁷ Particolar-

86] J.C. BEKER, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia 1980, 260-262; G. BORNKAMM, "The Revelation of Christ to Paul on the Damascus Road and Paul's Doctrine of Justification and Reconciliation: A Study of Galatian 1" (tr. J.M. Owen), in R.J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, 90-103; J. DUPONT, "The Conversion of Paul, and its Influence on his Understanding of Salvation by Faith" (tr. R.P. Martin), in W.W. Gasque - R.P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, Paternoster, Exeter 1970, 176-194; S. KIM, *Origin*, 296-311.

87] V. in particolare J.W. VAN HENTEN, "The Tradition-Historical Background of Rom. 3.25: A Search for Pagan and Jewish Parallels", in M.C. De Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (JSNTSS 84), JSOT, Sheffield 1993, 101-128 e S.K. WILLIAMS, *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (HDS 2), Scholars Press, Missoula 1975, 59-202; anche J.S. POBEE, *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul* (JSNTSS 6), JSOT, Sheffield 1985, 13-46; J. SWETNAM, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Analecta

mente influente per le interpretazioni di Rm 3⁸⁸ e, in particolare, per comprendere la morte di Cristo si è dimostrato il seguente brano, che indaga il senso soteriologico delle loro morti:

Questi, dunque, dopo essersi consacrati per amore di Dio, vengono ora onorati non solo con questa dignità ma anche per il fatto che tramite loro i nostri nemici non prevalsero contro il popolo e fu punito il tiranno e purificata la nostra terra, giacché essi divennero, come erano, un riscatto per il peccato del nostro popolo (*hōsper antipsychon gegonotas tēs tou ethnous hamartias*) tramite il sangue di questi giusti e tramite il propiziatorio della loro morte (*kai dia tou haimatos tōn eusebōn ekeinōn kai tou hilastēriou tou thanatou autōn*) la provvidenza divina salvò Israele, che era stato trattato in modo vergognoso (4 Mac 17,20-22; anche 1,11; 6,28-29)

Nella seconda metà di questa citazione si segnalano solitamente dei paralleli che ruotano intorno al termine *hilastērion* e alla natura sacrificale della loro scomparsa. È inoltre interessante segnalare che in diversi passi del libro si cita la fede di questi martiri. Si può ad esempio prendere in considerazione:

Ricordate che è per amore di Dio che vi è stata concessa una parte nel mondo e il beneficio della vita, e di conseguenza siete debitori a Dio per tollerare ogni durezza per amore suo, per il quale il nostro padre Abramo si affrettò con coraggio a sacrificare il proprio figlio Isacco, padre della nostra nazione; e Isacco, vedendo la mano del padre impugnare il coltello, cadde contro di lui, non sussultò. Anche

Biblica 94), PIB, Roma 1981, 23-79; J.W. VAN HENTEN, *Die Entstehung der jüdischen Maryrologie* (Studia Post-Biblica), E.J. Brill, Leiden 1989.

88] Ad es., C.K. BARRETT, *From First Adam to Last: A Study of the Epistle to the Galatians*, A. & C. Black, London 1985, 27; D. HILL, *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (SNTSMS 5), Cambridge University Press, Cambridge 1967, 41-45; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, 107-108; U. WILCKENS, *Römer*, 190-196; S.K. WILLIAMS, *Saving Event*, 34-56. 165-202.

Daniele, il giusto (*ho dikaios*), fu gettato ai leoni e Anania e Azaria e Misaele furono buttati nella fornace ardente e tutti lo sopportarono per amore di Dio. Voi che avete dunque la medesima fede in Dio (*kai hymeis oun tēn autēn pistin pros ton theon echontes*) non dovete essere sbigottiti, perché sarebbe irragionevole che voi che conoscete la vera religione non sosteniate le fatiche. (4 Mac 16,18-23; anche 5,25; 7,19.21; 15,24; 17,2; cfr. 7,9; 5,16)

Sebbene non si compia in questo brano o altrove in 4 Maccabei alcun tentativo di fondare l'efficacia della fede all'interno del processo salvifico, è evidente che i martiri non cedettero di fronte alla morte grazie a una fede che condividevano con alcuni dei grandi personaggi della storia d'Israele che si trovarono a loro volta davanti alla morte.⁸⁹ Un rapporto più causale tra fede e salvezza si può trovare in 1 Maccabei (ad es., *Ananias, Azarias, Misael pisteusantes esōthēsan ek phlogos*, 1 Mac 2,59) ed è molto più sviluppato nelle cerchie rabbiniche, pensando in particolare ad Abramo e Mosè. Il punto importante, in questa fase, non è tuttavia se la fede di Eleazaro, dei sette figli e della loro madre meritasse la salvezza, ma semplicemente il fatto che 4 Maccabei testimonia una tradizione in cui l'atteggiamento di coloro che subirono il martirio e le cui morti erano ritenute avere valore redentivo è presentato come fede. Questa osservazione, quando viene presa in conto

89] "Il brano parallelo di 16,20-23 cita Abramo e Isacco alla Aqedah, Daniele tra i leoni e Anania, Misaele e Azaria come esempi di 'fede in Dio' (v. 22), mostrando che 4 Maccabei reputa la fede una fiducia nella forza salvifica di Dio (cfr. anche 15,24 e 17,2)" (J. SWETNAM, *Jesus*, 46; anche J.W. VAN HENIEN, "Background", 26-27). È interessante come si elenchino in questo brano il sacrificio dei martiri maccabei insieme all'offerta di Isacco, soprattutto perché alcuni studiosi hanno visto in questo passo la presenza della teologia della Aqedah (v. R.J. DALY, "The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac": *CBQ* 39 (1977) 45-75, soprattutto 56-57, e H.J. SCHOEPS, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Westminster, Philadelphia 1961 (tr. H. Knight), 142; cfr. la storia della tradizione rivista da P.R. DAVIES e B.D. CHILTON, "The Aqedah: A Revised Tradition History": *CBQ* 40 [1978] 514-546).

insieme al dato, esaminato nella sezione 1.3, del messia come uomo di fede, offre un fondamento per intendere *dia [tēs] pisteōs* come fede di Cristo.

Resta oscuro il rapporto di *dia [tēs] pisteōs* con il resto di Rm 3,25. L'idea di salvezza *en tō autou haimati* trova un parallelo in Rm 5,9 e viene spesso interpretata sul retroterra di Lv 16-17 o, come abbiamo segnalato sopra, 4 Mac 17. Sebbene in 3,25 sia evidentemente centrale Cristo, il tema cruciale è la giustizia di Dio nel perdonare i precedenti peccati e il momento soteriologico all'interno di questa iniziativa di redenzione è la morte di Cristo o, più esattamente, l'effusione del suo sangue.⁹⁰ Il versetto spiega però in che modo la morte di Cristo funge da *hilastērion* per Dio? Potrebbe essere a motivo della sua fede (*dia [tēs] pisteōs*)? Dal punto di vista grammaticale *en tō autou haimati* può essere inteso come dativo strumentale di prezzo⁹¹ nel senso che l'espiazione è compiuta "tramite la fede [cioè, di Cristo] al prezzo del suo sangue".

L'ubbidienza di Cristo

Una conferma a questa interpretazione viene dall'interpretazione paolina dell'ubbidienza di Gesù.⁹² In Rm 5 l'apostolo esemplifica il rilievo di Cristo all'interno della storia della salvezza confrontandolo e contrapponendolo ad Adamo.⁹³ In

90] K. KERTELGE, *Giustificazione*, 102-104 e J.A. ZIESLER, *Meaning*, 191-195.

91] GNTG, III, 252; anche BFD § 219.3; Rm 5,9; Ap 5,9; cfr. At 20,28.

92] Sul rapporto tra la fede e l'obbedienza di Cristo: W. GRUNDMANN, "The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle Paul", in J. Murphy-O'Connor (ed.), *Paul and Qumran: Studies in New Testament Exegesis*, Geoffrey Chapman, London 1968, 85-114, in particolare 107-113; L.T. JOHNSON, "Rom. 3:21-26", 85-90; L.E. KECK, "Jesus", 457-460; R.N. LONGENECKER, "Obedience", 142-152.

93] W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, SPCK, London 1970, 36-57; R. SCROGGS, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, Fortress Press, Philadelphia 1966, soprattutto 76-82; R.P. SHEDD, *Man in Community: A Study of St Paul's Application of Old Testament and*

una fase della discussione sostiene che come la disubbidienza (*parakoē*) di Adamo portò a far diventare peccatori molti, così l'ubbidienza (*hypakoē*) di Cristo soppianta quell'atto iniziale e garantisce la giustizia di molti (Rm 5,19). Sebbene il senso preciso di *dikaiōma* in Rm 5,18, parallelo alla *hypakoēs* del versetto successivo, resti oscuro, comprende di certo l'ubbidienza di Gesù rivelata sulla croce e parla con buona probabilità anche della sua vita in termini più generici.⁹⁴ L'ubbidienza di Gesù compare ancora nell'inno cristologico di Filippesi, dove si riassume la *kenosi* di Cristo con la sua morte sulla croce (Fil 2,8).⁹⁵ Alla luce di questi soli brani è chiaro che Paolo non può parlare esclusivamente dell'ubbidienza di Cristo come aspetto della sua umanità, ma le attribuisce anche un senso soteriologico: l'ubbidienza radicale di Cristo a Dio è il fondamento per la giustificazione dell'umanità.

L'intimo rapporto tra fede e ubbidienza in Paolo⁹⁶ viene colto nell'espressione *hypakoēn pisteōs* (Rm 1,5; 16,26), che quasi contiene la sua lettera ai Romani. L'esatto rapporto tra questi elementi resta materia di discussione.⁹⁷ Sembra di tanto

Early Jewish Conceptions of Human Solidarity, Epworth, London 1958, 93-199; N.T. WRIGHT, *Climax*, soprattutto 35-40.

- 94] Su *dikaiōma* in Paolo, v. C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, I, 289 e M.D. HOOKER, "Interchange and Atonement": BJRL 60 (1977) 462-481, soprattutto 462-470.
- 95] Un certo numero di studiosi vede la presenza della "cristologica adamica" in Fil 2,6-11 oltre che in Rm 5; v. J.D.G. DUNN, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London 1980, 114-121 e N.T. WRIGHT, *Climax*, 56-98.
- 96] R. BULTMANN, *Theology of the New Testament*, 2 voll., SCM Press, London 1952-1955 (tr. K. Grobel), I, 314-324 [or. *Theologie des Neuen Testaments* (Neue theologische Grundrisse), Tübingen 1948; tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca di teologia contemporanea 46), Queriniana, Brescia 2008 (tr. A. Rizzi), 298-305], e G.N. DAVIES, *Faith*, 167-172.
- 97] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, I, 66 elenca sette possibilità: ubbidienza alla fede (*fides quae creditur*), ubbidienza all'autorità della fede, ubbidienza all'affidabilità divina attestata nel vangelo, l'ubbidienza che opera la fede, l'ubbidienza richiesta dalla fede, ubbidienza credente, l'ubbidienza che consiste nella fede.

in tanto che Paolo ritenga equivalenti fede e ubbidienza,⁹⁸ ma la posizione di Rm 1,5 fa pensare che non sia sempre così. L'apostolo espone all'inizio della lettera il proprio incarico presentandolo come stabilimento dell'*hypakoēn pisteōs* tra le nazioni, compresi i cristiani di Roma. Quest'ultimo gruppo era chiaramente già venuto alla fede (ad es., 1,8.12), con la conseguenza che, se ubbidienza e fede coincidono, l'apostolo avrebbe, per sua stessa confessione, pochi motivi per visitarli. I credenti di Roma avevano però ancora bisogno di far sì che la fede si esprimesse in ogni aspetto delle loro vite tramite l'ubbidienza. È dunque possibile che *hypakoēn pisteōs* indichi l'ubbidienza che è conseguenza o espressione di fede e non si identifichi semplicemente con quella. Sebbene dunque l'apostolo sostenga che la fede rappresenta la risposta umana di fondo a Dio, l'ubbidienza è un necessario perfezionamento di tale atteggiamento.⁹⁹

L'attribuzione dell'ubbidienza a Gesù Cristo, insieme a questo stretto rapporto tra fede e ubbidienza, rende sicuramente possibile l'interpretazione proposta di "tramite la fede [di Cristo] al prezzo del suo sangue" per il difficile *dia [tēs] pisteōs en tō autou haimati* di Rm 3,25.¹⁰⁰ Si dimostra la fede di Gesù nel suo atto di ubbidiente autodonzione sulla croce nell'effusione del suo sangue e, su questa base, si è fissato lo *hilasterion* di Dio.¹⁰¹ Si può trovare un ulteriore appoggio a questa interpre-

98] Ad es., Rm 1,8 e 16,19; 10,16a e 10,16b; 11,23 e 11,30-31; 1,5 e 15,18.

99] G.N. DAVIES, *Faith*, 25-30. Può essere presente una dinamica simile in Gal 5,6 in rapporto a fede e amore: *alla pistis d'agapēs energoumenē*; v. anche *tou ergou tēs pisteōs* in 1 Ts 1,3.

100] Su questo punto di vista v. in particolare S.K. WILLIAMS, *Saving Event*, 41-51; anche L. GASTON, *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987, 172.

101] H.W. SCHMIDT, *Römer*, 69. Sorge immediatamente la domanda sul motivo per cui Paolo non abbia parlato esplicitamente dell'ubbidienza di Cristo, se si tiene conto che il contenuto della fede di Cristo in Rm 3 si esprime nella sua

tazione in 4 Maccabei, dove l'espressione principale dei martiri, di cui si segnala che posseggono la fede, è l'ubbidienza alla Torah.¹⁰² È inoltre a causa della loro ubbidienza nel non mangiare cibo impuro che vengono torturati e messi a morte.

Se Rm 3,24-25 riassume tanto il fondamento quanto le dinamiche della giustificazione, il versetto 26 introduce i sottintesi.¹⁰³ La struttura temporale di riferimento (*en tō nyn kairō*) ricorda 3,21, dove la giustizia di Dio si rivela inizialmente in Cristo e in seguito tramite il vangelo; in questo caso si intende un arco temporale simile, non da ultimo perché la fonte di *endeixis* è ancora una volta Cristo. Paolo fa in aggiunta notare che come conseguenza dell'iniziativa divina in Cristo, Dio è dimostrato giusto nel suo giustificare *ton ek pisteōs Iēsou*. Si può comprendere questa espressione come genitivo oggettivo che presenta il centro d'attenzione o oggetto delle azioni giustificanti divine: "Che egli stesso [cioè Dio] è giusto e che giustifica colui che ha fede in Gesù".¹⁰⁴ Se però rammentiamo che Paolo ha già dimostrato che l'opera giustificatrice di Dio in Cristo si è attuata quando tutti erano nel peccato, i tentativi di interpretare in primo luogo *pisteōs Iēsou* in base alla fede

ubbidienza. La ragione più probabile è che le scritture ebraiche e in particolare i resoconti dei rapporti di Dio con Abramo definiscono la risposta di fondo alla grazia divina e alla sua fedeltà che si mostra nell'alleanza come fede (Gn 15,6; cfr. Ab 2,4).

102] Ad es., 4 Mc 5,16; 9,2; 15,9-10. È da segnalare che 4 Maccabei offre da questo punto di vista un parallelo tematico più che linguistico: in queste citazioni "ubbidienza" traduce *eupetheia* e non *hypakōē*.

103] C.K. BARRETT, *The Epistle to the Romans* (BNTC), A. & C. Black, London 1962, 80; A.J. HULTGREN, "PISTIS", 259-261; K. KERTELGE, *Giustificazione*, 104-106; U. WILCKENS, *Römer*, I, 197.

104] Così J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 175 e U. WILCKENS, *Römer*, I, 198; cfr. "Continuo a resistere alla tentazione di leggere, con D L X 33 614 et al., *dikaionta ton ek pisteōs Iēsou* (= "giustificando Gesù *ek pisteōs*"). Questa tradizione manoscritta mostra che un numero significativo di interpreti nella Chiesa posteriore non trovò difficoltà all'idea che Gesù fosse giustificato per fede..." (R.B. HAYS, "PISTIS", 722).

del credente sembra sminuire se non contraddire la finalità della croce.¹⁰⁵

Bisognerebbe anche far notare che raramente Paolo si serve di *Iēsous* non accompagnato da *Christos* o da *kyrios* e, quando lo fa, l'accento tende a essere posto sull'esistenza terrena di Gesù.¹⁰⁶

È difficile, alla luce di questa osservazione, comprendere perché nel versetto 26 debba parlare di fede nel Gesù terreno, anziché nel Signore esaltato; la fede del Gesù terreno, al contrario, non solo è un'interpretazione grammaticalmente più naturale, ma risulta anche coerente con lo sviluppo del pensiero nei versetti precedenti. Sono inoltre attestate costruzioni simili, che utilizzano *ho/hoi ek* seguito dal genitivo, in Rm 4,12 (*tois ouk ek peritomēs*); 4,14 (*hoi ek nomou*) e 4,16 (*tō ek tou nomou; tō ek pisteōs Abraam*), dove il senso è quello di appartenere alla circoscizione, alla legge o alla *pisteōs Abraam*.¹⁰⁷ È particolarmente interessante l'ultimo caso a motivo delle sue sorprendenti somiglianze con *ton ek pisteōs Iēsou* di 3,26; vi sono ben pochi dubbi che debba essere inteso come genitivo soggettivo.

Per valutare il significato di *tō ek pisteōs Abraam* in Rm 4,16 e per comprendere, più in generale, in che modo questo patriarca spieghi il senso della fede all'interno della salvezza, abbiamo bisogno di prendere in considerazione il ritratto di Abramo in Rm 4.¹⁰⁸ Prima di ciò vale però la pena di aggiungere alcune osser-

105] K. KERTELGE, *Giustificazione*, 106.

106] Rm 8,11; 2 Cor 4,10-11; Gal 6,17; cfr. 1 Cor 12,3; 2 Cor 4,5; 11,4; 1 Ts 1,10. V. J. HAUSLEITER, "Glaube", 112-114 e L.T. JOHNSON, "Rom. 3:21-26", 80-81.

107] GNTG, III, 260; nella forma *ho/hoi ek*: Rm 3,26; 4,16; 9,30; 10,6; 14,23; Gal 3,7; 3,9; nella forma *ek pisteōs*: Rm 1,17; 3,30; 5,1; 9,32; Gal 2,16; 3,11.12.22.24; 5,5.

108] Di quest'area v.: C.K. BARRETT, *First Adam*, 22-45; G.N. DAVIES, *Faith*, 143-172; A.T. HANSON, *Studies*, 52-66; R.B. HAYS, "Have we found Abraham to be our Forefather according to the Flesh?: A Consideration of Rm. 4:1": NovT 27 (1985) 76-98; E. KASEMANN, *Perspectives on Paul*, SCM Press, London 1971 (tr. M. Kohl), 79-101 [or. *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969; tr. it. *Prospettive*

vazioni sui versetti finali del capitolo 3. In 3,27-31 Paolo prende in conto come l'opera divina in Cristo abbia conseguenze sia per i giudei sia per i gentili.¹⁰⁹ Dopo le immagini redentive e più in particolare sacrificali di 3,23-26, il tono è ancora in primo luogo forense o dichiarativo: Paolo fissa il fondamento teologico per l'eliminazione del vanto umano e per la salvezza tanto dei gentili quanto dei giudei.¹¹⁰ La contrapposizione di 3,27 tra *dia nomou tōn ergōn* e *dia nomou pisteōs* deve confermare entrambi questi elementi. È però difficile intuire come si possa asserire ciò se la distinzione è presentata come "opere della legge" contrapposte alla "fede in Cristo"¹¹¹ oppure come "risposta a Dio mediata dalla legge giudaica" contrapposta alla "risposta a Dio mediata da una legge compiuta tramite la fede".¹¹² Queste alternative possono soddisfare l'intento universale della redenzione, ma non riescono a spiegare perché con ciò sia annullato il vanto umano;¹¹³ affermano, al contrario, che il vanto di giudei e gentili è ora uguale, in quanto entrambi i gruppi prendono parte alla salvezza divina per fede. Paolo, inoltre, non parla in questi versetti della fede di giudei e gentili, ma della fede in assoluto (*hos dikaiōsei peritomēn ek pisteōs kai akrobystian dia tēs pisteōs*),¹¹⁴ o della "legge di fede"

paoline (Studi biblici 18), Paideia, Brescia 1972 (tr. F. Montagnini), 119-148]; F. WATSON, *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56), Cambridge University Press, Cambridge 1986, 135-136.

- 109] J.C. BEKER, *Paul*, 78-83; L. GASTON, "Abraham", 60-63; G. HOWARD, "Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles": HTR 63 (1970) 223-233.
- 110] P. RICHARDSON, *Israel in the Apostolic Church* (SNTSMS 10), Cambridge University Press, Cambridge 1969, 137-140 e E.P. SANDERS, *Giudaismo palestinese*, soprattutto 669-681.
- 111] E. KÄSEMANN, *Romans*, 102-103 ed E.P. SANDERS, *Popolo giudaico*, 35-36.
- 112] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, I, 218-220 e J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 187.
- 113] Nonostante la presenza di *kauchēsis* in Rm 3,27 ricordi Rm 2,17.23, dove *kauchaomai* parla del vanto del popolo giudaico, qui il contesto è universale e indica tutti i tentativi umani di garantirsi una posizione davanti a Dio (cfr. Rm 3,27 legge *dia nomou tōn ergōn*, non *dia ergōn tou nomou*).
- 114] S.K. STOWERS, a partire dall'interpretazione di *pistis Christou* come genitivo soggettivo e dall'ammissione che Paolo intendeva che la giustificazione di tutti

(*dia nomou pisteōs*). Queste osservazioni fanno pensare che, quando Paolo parla di fede in questo contesto ma anche in altri in cui è contrapposta alla legge o alle opere della legge, intenda parlare non semplicemente della fede personale, ma di qualche tipo di "ordinamento di fede".¹¹⁵

L'ordinamento di fede come Paolo lo presenta in 3,21-26 è all'opera in forma massima nella fedeltà divina all'alleanza che viene trasmessa tramite l'ubbidienza di fede di Gesù, come la giustizia divina abbraccia ogni gente: la grazia divina è l'origine e il fondamento di ogni fede.¹¹⁶

Questo, inoltre, come vedremo quando analizzeremo il rapporto tra la fede di Cristo e quella di altri credenti, presenta dimensioni tanto forensi quanto etiche. La rivelazione della

i popoli fosse fondata tramite la *pistis* di Cristo, sostiene che l'apostolo distingue tra i modi con cui la salvezza divina in Cristo si "applica" ai giudei e ai gentili attraverso le preposizioni *dia* ed *ek*: "Ho sostenuto che Paolo utilizza regolarmente *dia tēs pisteōs* per parlare della redenzione dei gentili. Al contrario, *ek pisteōs* può parlare tanto di giudei quanto di gentili... Con *dia pisteōs* l'idea è quella di Dio come agente e Cristo come mezzo di determinazione della giustizia. Dio propose quindi Gesù come espiazione *dia pisteōs* di Gesù (3,25) e manifestò la sua giustizia *dia pisteōs* di Gesù Cristo (3,22). L'interlocutore giudaico mette in discussione l'idea che Dio possa giustificare le nazioni gentili *dia tēs pisteōs* di Cristo e nel contempo confermare la legge (3,30). L'espressione con *ek pisteōs* esprime i benefici vicari dell'eroica fedeltà a Dio di Abramo e di Gesù" ("EK PISTEŌS and DIA TES PISTEŌS in Romans 3:30": JBL 108 (1989) 665-674, soprattutto 672-674; cfr. D.A. CAMPBELL, "The Meaning of PISTIS and NOMOS in Paul: A Linguistic and Structural Perspective": JBL 111 (1992), 91-103).

- 115] Il senso di questa espressione dovrebbe chiarirsi col procedere del discorso. Per certi aspetti l'ordinamento di fede è l'altro lato dell'ordinamento di grazia. Come l'iniziativa salvifica di Dio verso l'umanità passa attraverso Cristo, così la risposta umana a Dio è resa possibile e situata entro la fede di Cristo. La nostra interpretazione qui ha molto in comune con la "Glaubens-Sphäre" di H. BINDER (*Der Glaube bei Paulus*, Evangelische, Berlin 1968, 84-105) e la presentazione della giustizia divina in Cristo come fondamento della fede in K. KERTELGE (*Giustificazione*, 189-260).
- 116] In particolare D.M. HAY, "Pistis as 'Ground for Faith' in Hellenized Judaism and Paul": JBL 108 (1989) 461-476, in particolare 472-476.

giustizia divina in Cristo rappresenta quindi un atto antecedente e del tutto immeritato che fundamentalmente trasforma la struttura e la possibilità del rapporto divino-umano.¹¹⁷ La fissazione di questo ordinamento di grazia non dipende dal coinvolgimento umano (Rm 5,12-21; 1 Cor 15,21-23; 2 Cor 5,16-21); la fede resta tuttavia l'unica risposta adeguata all'iniziativa antecedente e permanente di Dio. Quando Paolo parla di *pistis* in Rm 3,27-31, quindi, non intende in primo luogo la fede dei credenti, ma la disposizione salvifica di Dio fissata tramite la fede di Cristo (cfr. 3,21-26). L'apostolo presenta in questo modo come Cristo non sia solo il canale della grazia divina, ma anche la fonte e il contesto di risposta a quella grazia tramite la fede.

117] Si tratta di un tema ancora notevolmente discusso, con il coinvolgimento di numerosi studiosi (ad es. Dunn, Gaston, Hays, Howard, Kim, Sanders, Räisänen, Watson, Wright, ecc.). Stanno tuttavia cominciando a trovare l'approvazione generale un certo numero di osservazioni: (i) la soteriologia paolina è formulata in primo luogo in rapporto alla questione gentile; (ii) il giudaismo del I secolo era, nel suo complesso, una religione della grazia e non dell'autocompimento; (iii) pochi giudei al tempo di Paolo avrebbero sostenuto che la salvezza era mediata dall'osservanza della legge; (iv) l'"esperienza di chiamata" di Paolo ebbe un'influenza formativa importante per la sua teologia. Non si possono evidentemente interpretare questi elementi in più di un modo e di conseguenza essi possono tollerare valutazioni diverse di Paolo. Sembra però che i modi di leggere la soteriologia dell'apostolo in Romani e Galati che sostengano che la buona notizia della giustizia divina in Cristo sia che le benedizioni divine dell'alleanza siano state ora ampliate fino a comprendere i gentili, con la conseguenza che ora ogni popolo faccia propria la salvezza tramite la fede, non chiariscano a sufficienza la centralità di Cristo per la risposta umana a Dio. Paolo non solo dice che in Cristo la fede è diventata una valuta universale (di certo così era stato fin da Abramo), ma che ogni risposta umana a Dio è resa possibile, situata e trasmessa tramite Cristo. La fede, come la giustizia, la santificazione, la figliolanza e l'inabitazione dello Spirito, è una funzione dell'essere trovati in Cristo. Se mantenere la legge non è una richiesta previa per ricevere le benedizioni divine dell'alleanza nel giudaismo, allora neppure il credere in Cristo è il modo per ereditare la salvezza divina in Paolo; è piuttosto Cristo che comunica e, in un certo senso, incarna non solo il dono di giustizia di Dio tanto ai giudei quanto ai gentili, ma anche la risposta di fede dell'umanità.

Il significato di Abramo

Per chiarire la risposta a questo ordinamento, Paolo si volge ad Abramo. Per certi aspetti doveva essere una scelta scontata, in quanto nell'Antico Testamento viene presentato come destinatario della promessa divina di benedire i suoi discendenti e tutti i popoli (ad es., Gn 12,1-3.7; 13,15-16; 15,5.18; 17,7-8.19; 22,17-18), oltre che come uomo di fede legato alla giustizia (ad es., Gn 15,6). La riflessione sul patriarca si concentra dapprima intorno a Gn 15,6, che rispecchia adeguatamente i temi della fede e della giustizia, ma indica anche (il che è meno utile per Paolo) la precedenza della fede umana sul riconoscimento divino di giustizia e, di conseguenza, l'efficacia della fede all'interno del processo salvifico.¹¹⁸ Nella tradizione giudaica più tarda venne ovviamente sviluppata la natura efficace della fede di Abramo per sé e per altri,¹¹⁹ così come la tendenza a equipararne la fede con la tutela della legge o con il restare docili in tempi di prova,¹²⁰ e la pro-

118] V. in particolare L. GASTON, "Abraham", 45-63. Bisognerebbe notare che quando si veda il versetto 6 all'interno dell'intero contesto di Gn 15,1-6, non si può difendere tanto facilmente il primato della fede sulla grazia.

119] J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, 202-203. 213-215; H.W. HEIDLAND, "logizomai ktl", in TDNT IV, 284-292, in particolare 290 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1970, V, 763-788, in particolare 779-781]. Ad es.: "Shemaja dice: 'La fede con cui credette in me il loro padre Abramo merita che io divida per loro il mare'. Perché è detto: 'E credette nel Signore' (Gn 15,6). Abtaljon dice: 'La fede con cui credettero in me merita che io divida per loro il mare'. Perché è detto: 'E il popolo credette' (Es 4,31)" (Mekilta Beshallah su Es 14,15; anche Beshallah su Es 14,31; Test Aser 7,7; Es R. 23,1-15 [su Es 15,1]; Tg Onqelos e Tg Pseudo-Jonathan su Gn 15,6; Filone, *Abr.* 273; *Rer. Div. Her.* 94).

120] C.K. BARRETT, *First Adam*, 32; G.N. DAVIES, *Faith*, 155-158; J. SWETNAM, *Jesus*, 31-37. Ad es.: "Abramo non fu trovato fedele quando tentato, e gli fu attribuito a giustizia?" (1 Mc 2,52). "E il Signore sapeva che Abramo era fedele in tutte le sue afflizioni perché lo mise alla prova con la sua terra e con la carestia. E lo mise alla prova con la ricchezza dei re. E lo mise nuovamente alla prova con sua moglie, quando (gli) fu tolta, e con la circoncisione. E lo mise alla prova con Ismaele e con Agar, sua serva, quando li mandò via. E in tutto ciò in cui fu

pensione a limitare le promesse abramitiche alla nazione giudaica.¹²¹

Nonostante non possiamo sapere con certezza quanta parte di questa tradizione interpretativa fosse diffusa quando Paolo scriveva, è quasi sicuro che il suo ricorso ad Abramo e in particolare a Gn 15,6 fosse motivato dal bisogno non solo di presentare il fondamento scritturistico del proprio pensiero, ma anche di correggere l'indebita appropriazione giudaica del patriarca. Ma quali aspetti della comprensione giudaica di Abramo attacca? Una possibilità, che è indicata dalla distinzione tra fede e opere in Rm 4,1-5, è che Paolo rifiuti la definizione della fede di Abramo come sua ubbidienza o fedeltà all'alleanza; l'apostolo dimostra che il patriarca risponde alle iniziative salvifiche di Dio esclusivamente con la fiducia.¹²² Tale impostazione è sicuramente sulla strada giusta quando nota che non si può guadagnare la salvezza, ma è discutibile se la dicotomia tra fede e opere veicoli le intenzioni dell'apostolo in Rm 4.

Dapprima la fede di Abramo nelle promesse di Dio deve aver trovato espressione, a meno che Paolo credesse nella concezione immacolata di Sara, nel proseguire ad avere rapporti sessuali con la moglie nonostante la loro età avanzata e l'infertilità di Sara.¹²³ Paolo non lo afferma esplicitamente, ma ciò è sot-

messo alla prova, fu trovato fedele. E la sua anima non fu insofferente. Ed egli non fu lento ad agire perché era fedele ed amante del Signore" (Giub 17,17-18; anche Giub 14,21; 18,16; 19,8-9; 2 Mac 1,2; Sir 44,19-21, LXX).

[121] G.H. HANSEN, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSS 29), JSOT, Sheffield 1989, soprattutto 175-199 e D.D. SUTHERLAND, "Gen. 15:6 and Early Christian Struggles over Election": *SJT* 44 (1991) 443-456.

[122] In particolare J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 238; "Once More", 741; v. G.N. DAVIES, *Faith*, 147-154 per posizioni diverse.

[123] Il tema dell'ascendenza di Isacco era evidentemente vivo nella riflessione giudaica; le tradizioni interpretative si contrappongono alla sfida che Abramo e Sara non fossero suoi genitori rimarcando che Isacco assomigliava ad Abramo e commentando l'apparentemente illimitata forza di allattamento di Sara (ad es., *bB.M.* 87a; *Gen. R.* 53,6-9 [su Gn 21,2-3]; Tg Pseudo-Jonathan su Gn

tinteso in 4,18-21, dove parla ripetutamente della perseveranza o ubbidienza piena di fede di Abramo davanti a situazioni impossibili ("Nella speranza credente contro la speranza... Non si indebolì nella fede... Nessuna sfiducia lo fece vacillare..."). Poi, alla luce di ciò che abbiamo detto finora su Rm 3, la dicotomia tra fede e opere sostiene la tesi di Paolo solo in misura limitata, in quanto la sua preoccupazione principale non è di ridefinire la risposta a Dio presentandola come fede, ma di fissare che la giustizia divina si dischiude in Cristo indipendentemente e prima della risposta umana, vale a dire per riaffermare la precedenza della grazia. Infine, si può discutere se Paolo avrebbe diviso in questo modo fede e opere. Se mettiamo da parte il senso di *pistis Christou*, l'apostolo apre un buon numero di lettere ringraziando per le espressioni di fede evidenti nelle sue comunità (ad es., Rm 1,8-12; Fil 1,25-26; 1 Ts 1,2-3; cfr. Ef 1,15), mentre espressioni come "ubbidienza di fede" (*hypakoēn pisteōs*, Rm 1,5; 16,26), "opera della fede" (*tou ergou tēs pisteōs*, 1 Ts 1,3) e "l'offerta sacrificale della vostra fede" (*leitourgia tēs pisteōs hymōn*, Fil 2,17) parlano di una dimensione pratica o espressiva della fede.

Se Paolo non è interessato in primo luogo a rimarcare il legame della fede con la fedeltà all'ubbidienza o all'alleanza, qual è il significato della sua presentazione di Abramo in Rm 4?¹²⁴ Sembrano esservi tre obiettivi principali, ognuno dei quali rafforza la sua comprensione della giustizia divina in Cristo che abbiamo sviluppato nel capitolo precedente e, allo stesso tempo, indebolisce i tentativi di interpretare il patriarca come

21,2; v. J. BOWKER, *Targums*, 220-221). Per l'argomentazione paolina è tuttavia fondamentale che Abramo sia padre di Isacco, altrimenti la promessa divina di benedirlo con un erede in grado di compiere la sua realizzazione sarebbe vana.

[124] Il valore del capitolo 4 per comprendere la presentazione paolina dei versetti precedenti è indicato da R.B. HAYS, "Abraham", 76-98 e C.T. RHYNE, *Faith Establishes the Law* (SBLDS 55), Scholars Press, Chicago 1981, soprattutto 63-93.

campione dell'esclusivismo giudaico o di una giustizia ottenuta in autonomia. Il primo obiettivo sostiene che la promessa divina di benedire Abramo fu pronunciata prima e indipendentemente da qualunque iniziativa o risposta da parte del patriarca: si trattò di pura grazia. Certo, questa idea è presente nei racconti di Genesi (ad es., Gn 12,7; 13,15-16; 15,5), sebbene sembri essersi persa nella riflessione giudaica successiva sui "meriti dei padri".¹²⁵ Paolo consolida tuttavia la natura preveniente delle azioni giustificatrici di Dio interpretando *episteusen de Abraam* come *pisteuonti de epi ton dikaiounta ton asebe*.¹²⁶

Il secondo punto che Paolo esemplifica per mezzo di Abramo è che la fede è l'unica risposta adeguata al dono gratuito di Dio. Il fattore cruciale qui è che, al contrario della tradizione interpretativa che si vede rispecchiata nei Settanta, Paolo non attribuisce alcun valore meritorio all'imputazione divina di giustizia per Abramo.¹²⁷ È evidente da 4,4, dove l'imputazione *kata charin* si pone accanto a un'imputazione

125] Sul significato dei cosiddetti "meriti dei padri" (soprattutto Abramo e Mosè) per Paolo: W.D. DAVIES, *Paul*, 268-273; A. MARMORSTEIN, *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, KTAV, New York 1968 (= ed. 1920); R.A. STEWART, *Rabbinic Theology: An Introductory Study*, Oliver & Boyd, London 1977, 127-133; E.E. URBACH, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1987 (tr. I. Abrahams), 496-508; J.A. ZIESLER, *Meaning*, 122-127; ma v. le correzioni di G.N. DAVIES, *Faith*, 155-158 e E.P. SANDERS, *Giudaismo palestinese*, 264-295.

126] F. HAHN, "Genesis 15:6 im Neuen Testament", in H.W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70 Geburtstag*, Kaiser, München 1971, 90-107, soprattutto 100-102 e A.T. HANSON, *Studies*, 52-66. Un'ulteriore conferma si trova in Rm 4,24, dove le conseguenze più ampie di *elogisthē autō eis dikaiosynēn* sono per coloro "che credettero in colui che risuscitò dai morti Gesù nostro Signore".

127] Il T.M. è grammaticalmente ambiguo sulla questione, anche perché non è chiaro chi sia il soggetto dell'attivo *hāšab* e a chi appartenga *s'dāqāh*. I LXX, al contrario, rendono la voce attiva di *hāšab* con il passivo *logizomai + eis* e invitano a pensare a un'interpretazione causale del rapporto tra *pistis* e *dikaiosynē* (v. C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, I, 231 e L. GASTON, "Abraham", 46-56).

kata opheilēma, che ritiene il valore di *logizomai* neutro. Paolo, inoltre, evidenzia che l'imputazione divina di Abramo ebbe luogo quando il patriarca non era circonciso (4,10-12) e non aveva, dunque, nulla a che vedere con la sua identità specifica giudaica.¹²⁸ Ed è nuovamente chiaro, nonostante l'imputazione di giustizia ad Abramo sia legata, più tardi nel capitolo, alla sua sottintesa fede in azione (cioè ai rapporti con Sara), che la sua risposta poggia sulla promessa e non è finalizzata ad ottenerla.¹²⁹ Tutto ciò fa pensare che Paolo, pur seguendo quasi alla lettera i Settanta nella sua resa di Gn 15,6,¹³⁰ comprenda il rapporto tra fede e giustizia come un rapporto di coincidenza più che di conseguenza. Questa sembra anche essere la logica dell'intero Gn 15,1-6, dove si pone l'accento sulla libera elezione di Dio, il che favorisce una traduzione del versetto 6 di questo tipo: "La fede viene computata come giustizia perché così piace a Jahweh e non perché essa abbia 'di per sé' questo valore".¹³¹ Per Paolo, dunque, la fede è il modo con cui

128] È probabile che Paolo, sebbene presenti questo rito come *sphragida tes dikaiosynēs tes pisteōs*, voglia allontanare la fede dall'idea della circoncisione come condizione della promessa o alleanza divina (cfr. Gn 17,10-14); C.K. BARRETT, *First Adam*, 33 e A.T. HANSON, *Studies*, 58-62.

129] F. HAHN, "Genesis 15:6", 102-103.

130] All'inizio la LXX legge *kai episteusen Abram*, mentre Rm 4,3 rende *episteusen de Abraam*, altrimenti sono identici. Sulle questioni di storia della tradizione e di critica letteraria che ruotano attorno a Gn 15,6 v.: K. SEYBOLD, "hāšab et al.", in IDOT, V, 228-245, soprattutto 241-244; G. VON RAD, *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1966 (tr. E.W. Trueman Dicken), 125-130; C. WESTERMANN, *Genesis: A Commentary*, 3 voll., SPCK, London 1984-1987 (tr. J. Scullion), I, 222-233 [or. *Am Anfang, 1. Mose (Genesis)*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1986; tr. it. *Genesi* (Piemme teologica), Piemme, Casale Monferrato 1989 (tr. A. Riccio; rev. F. Dalla Vecchia), 129-130].

131] H.W. HEIDLAND, "logizomai", 780; anche J. SWETNAM, *Jesus*, 37. Da questo punto di vista è preciso il commento di Filone: "Le parole 'Abramo credette a Dio' sono un'aggiunta necessaria per esprimere la lode dovuta a colui che ha creduto. Ci si può tuttavia chiedere se si ritiene che ciò sia degno di lode. Quando è Dio a parlare e promettere, chi non presterebbe attenzione, anche se fosse il più ingiusto e ipocrita dell'umanità?" (Filone, *Rer. Div. Her.* 90).

Abramo prende parte alle benedizioni salvifiche di Dio, non il modo in cui se le guadagna; dal punto di vista umano, è posta tra la promessa di Dio e il suo compimento della medesima (4,21). È il mezzo o tramite grazie al quale la promessa divina giunge a compimento; la promessa divina viene liberamente concessa ad Abramo, la sua fede è quindi una risposta a quella promessa e Dio, a sua volta, è fedele alla propria promessa nel portarla a compimento.¹³²

Il terzo punto che Paolo evidenzia a proposito di Abramo è che il contenuto della promessa di Dio al patriarca era la benedizione di tutte le nazioni e non solo dei giudei.¹³³ Una delle questioni centrali qui è la comprensione paolina del rapporto tra la promessa di Dio ad Abramo e la giustizia che gli fu imputata. Inizialmente parla della fede del patriarca in "colui che giustifica i senza dio" (4,5), con evidenti paralleli con le iniziative di giustificazione di Dio in Cristo che si sono analizzate nel precedente capitolo. In seguito diventa, però, chiaro che anche la promessa di Dio ad Abramo rappresenta il fondamento della sua fede: "Nella speranza credette contro la speranza, di diventare il padre di molte nazioni; come è stato detto, 'Così saranno tuoi discendenti'" (4,18; cfr. 4,17-22). Si attribuisce inoltre giustizia nel contesto di questa risposta credente (4,22). Tali osservazioni fanno pensare a uno stretto rapporto, in questo contesto, tra *epaggelia* e *dikaiosynē*.¹³⁴

132] E. KÄSEMANN, *Prospettive*, 124-132; cfr.: "Ora Abramo aveva 100 anni quando gli nacque Isacco, suo figlio. Allora Sara disse: 'Il Signore ha creato gioia per me; chiunque oda gioirà per me'. E disse: 'È fedele colui che promise ad Abramo, e lo compì, che Sara avrebbe allevato bambini, perché ho dato vita a un figlio nella sua tarda età'" (Tg Onq su Gn 21,6-7; anche Eb 11,11).

133] E.P. SANDERS, *Popolo giudaico*, 35-39 e F. WATSON, *Paul*, 138-142.

134] Cfr. Sir 44,19-21; ma v. altre fonti giudaiche in cui si interpreta *š'dāqāh* *dikaiosynē* in base a un'ampia gamma di benedizioni che comprendono l'esecuzione di miracoli (Mek., Beshallah su Es 14,15), essere un erede di questo mondo e di quello a venire (Mek., Beshallah su Es 14,31) e il merito (Tg Ps.-J. su Gn 15,6).

Paolo può quindi aver voluto che la *dikaiosynē* di Gn 15,6 fosse intesa secondo la promessa di essere il padre di tutte le nazioni e, più in particolare, secondo il compimento divino di quella promessa attraverso la sua permanente fedeltà. Qui la giustizia non è un possesso o un ordinamento di Abramo, né si limita a rappresentare una dichiarazione che Gesù è giusto nel suo modo di trattare l'umanità o che Abramo sia moralmente retto; è piuttosto tipico del compimento della promessa per mezzo del rapporto divino-umano. Vale a dire che è una giustizia o un rapporto con il giusto che nasce dall'iniziativa divina di benedizione di tutti i popoli e giunge a esprimersi nel rapporto tra Dio e Abramo, nella grazia che trova la fede.¹³⁵ La promessa è la sostanza della giustizia di Dio; Dio si mostra giusto ogni volta che opera per metterne al sicuro l'attuazione, e l'umanità tramite la fede prende parte a quella giustizia entrando nella promessa.

Possiamo quindi riconoscere nella presentazione paolina di Abramo una struttura tripartita del rapporto tra Dio e gli uomini, nel quale l'iniziativa del primo di espandere la promessa della benedizione ad Abramo si incontra con la fede da parte del patriarca che, a sua volta, si incontra con la fedeltà divina nel portare a compimento la promessa.¹³⁶ In base a questa ana-

135] "La giustizia cui Paolo sta pensando qui non è una giustizia visibile che consista in atti e atteggiamenti giusti e santi; è una giustizia di rapporto (tra l'uomo e Dio)... La sua [di Abramo] fede non indicava un compimento umano ma corrispondeva alla grazia divina che rinvigorisce le opere e chiama cose che non sono come se fossero: in questo caso chiamava all'essere la giustizia" (C.K. BARRETT, *First Adam*, 38-39). La proposta che in questo contesto la giustizia sia quella di Dio anziché di Abramo è vecchia almeno come il libro di Neemia (v. Ne 9,7-8).

136] Una struttura del genere è richiamata nell'affermazione di Filone. "Quel Dio, meravigliandosi della fede in lui di Abramo, lo ripagò con fedeltà confermando con un giuramento i doni che aveva promesso, e qui non parlò più a lui come Dio con un uomo, ma come un amico con una persona intima" (Filone, *Abr.* 273).

lisi possiamo parafrasare come segue l'interpretazione paolina di Gn 15,6: "In risposta alla libera elezione di Dio e alla promessa di fare di lui il padre di tutte le nazioni, Abramo credette in Dio, che giustifica i senza dio indipendentemente dalle loro iniziative. La fede di Abramo giunse a espressione nella sua condotta verso Sara e si incontrò con la giustizia di Dio o con il suo orientamento al giusto nel portare a compimento la promessa con il dono di un erede".

Torniamo al *tō ek pisteōs Abraam* di Rm 4,16 tenendo in mente questa panoramica della comprensione paolina di Abramo. Abbiamo già fatto notare che la costruzione può rispecchiare il senso di appartenere a un gruppo e, in questo contesto, rimanda a coloro che condividono la fede di Abramo. Mentre con questo l'apostolo può pensare all'affidamento alla fede del patriarca per stare davanti a Dio, il suo ritratto di Abramo come compagno peccatore bisognoso di giustificazione gioca contro tale possibilità. Sembra, al contrario, più probabile che Paolo comprenda l'espressione nel senso di prendere parte a un atteggiamento di fede che trova in Abramo il principale modello e il primo esponente.¹³⁷ Come Abramo rispose nella fede alla promessa divina e incontrò la giustizia o fedeltà divina a quella promessa nel portarla a compimento, così gli altri sono incoraggiati a entrare in quella dinamica. Il senso della fede di Abramo non coincide tuttavia con quello di tutti i credenti futuri, perché ha una funzione tanto rivelatrice quanto paradigmatica: rivelatrice, perché attraverso di lui diventa per la prima volta visibile la precedenza della grazia divina sull'iniziativa o risposta umana;¹³⁸ e paradigmatica, perché la sua vita incarna che

cosa significa avere fede nel contesto della promessa divina che giunge a compimento.¹³⁹ La fede di Abramo, di conseguenza, se non sostituisce o esclude la fede dei credenti futuri (cfr. *tō ek pisteōs Abraam*), fornisce una definizione per la vita di fede.

La nostra analisi di *tō ek pisteōs Abraam* offre anche un utile punto di partenza per interpretare *ton ek pisteōs Iēsou* (Rm 3,26), in quanto entrambe le espressioni mostrano una struttura simile e una sovrapposizione di significato. La fede di Gesù, per esempio, come quella di Abramo, si pone alla fonte dell'iniziativa divina; la sua fede rivela la giustizia o fedeltà di Dio nel portare la salvezza tanto ai giudei quanto ai gentili all'interno dell'ordinamento di fede.¹⁴⁰ Per quanto Paolo non presenti nei particolari il rapporto tra Abramo e Cristo in questo contesto, afferma una continuità nella promessa divina.¹⁴¹ Sottolinea, inoltre, le dimensioni universali della promessa in Cristo e in che modo egli sia il mezzo con cui Dio la porta a compimento riguardo alla legge e al peccato. Coloro che condividono la fede di Gesù sono, quindi, coloro che trovano nella sua fede il mezzo con cui Dio compie la sua promessa. Un secondo campo di somiglianza tra *ton ek pisteōs Iēsou* e *tō ek pisteōs Abraam* si

139] C.K. BARRETT, *First Adam*, e E. KÄSEMANN, *Prospettive*, 126-127.

140] "Come è evidente da Romani e da espressioni simili in Galati, *ek pisteōs* parla tanto di giudei quanto di gentili. Paolo se ne serve soprattutto quando vuole presentare la fedeltà come fonte o fondamento di benedizione e delle alleanze cui prendono parte giudei e gentili. L'espressione *ek pisteōs* può parlare tanto della fedeltà di Abramo quanto di quella di Cristo (Rm 3,26; 4,16; cfr. Gal 3,7.9). Le promesse furono rivolte dapprima ad Abramo e ai suoi discendenti in base alla sua fedeltà... Il seme promesso era Cristo, e in lui sono giustificati i gentili, in base alla fedeltà di Abramo e dello stesso Gesù, totalmente immeritata dai destinatari" (S.K. STOWERS, "Romans 3.30", 673).

141] Paolo elabora il "funzionamento" di questa continuità tra Abramo e Cristo in Gal 3; v. J.C. BEKER, *Paul*, 94-104; J.W. DRANE, *Paul: Libertine or Legalist? A Study in Theology of the Major Pauline Epistles*, SPCK, London 1975, 24-38; J.D. HESTER, *Paul's Concept of Inheritance: A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers 14), Oliver & Boyd, Edinburgh 1968, soprattutto 47-57.

137] R.B. HAYS, "Abram", 93-98; A.J.M. WEDDERBURN, "Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'In Christ' and 'With Christ'", JSNT 25 (1985) 83-97, in particolare 90-91; in contrario L. GASTON, "Abraham", 60-61.

138] Lo si esprime solitamente presentando Abramo come padre di tutte le nazioni; v. G.N. DAVIES, *Faith*, 162-167 e F. WATSON, *Paul*, 138-142.

pone nella continuità tra il rappresentante e coloro che condividono la fede alla quale portano testimonianza. Per Paolo la fede di Gesù non presenta una qualità diversa da quella di altri: è la fede del Gesù umano vista nell'ubbidienza alla morte sulla croce e non quella del figlio esaltato di Dio.

Ma sembra esserci una differenza significativa tra *tō ek pisteōs Abraam* e *ton ek pisteōs Iēsou* che ruota intorno alla funzione della loro fede nel contesto del pensiero dell'apostolo.¹⁴² Paolo non sottolinea la natura esemplare della fede di Gesù, a differenza di quella di Abramo; la fede di Gesù, invece, colui al quale non c'è stato bisogno di accreditare giustizia, è soteriologicamente determinante, in quanto non solo porta testimonianza alla precedenza della grazia, ma fornisce anche il mezzo tramite il quale si comunica ed è resa disponibile a tutti la grazia di Dio.¹⁴³ Tramite la fede di Gesù la dedizione divina alla sua promessa è confermata nella giustificazione o nell'ampliamento del rapporto con la giustizia a tutta l'umanità. Con ciò si rivela la giustizia di Dio e si fissa l'ordinamento di grazia per il quale tanto giudei quanto gentili sono emancipati per rispondere a Dio. C'è un'ulteriore dimensione anche per questo, perché la fede di Gesù non è semplicemente il mezzo con cui si rivela la fedeltà divina all'alleanza (cioè la sua fedeltà alla promessa abramitica), ma è anche la radice o il fondamento di ogni

142] Cfr. la valutazione lievemente diversa di Abramo in R.B. HAYS, "Abraham", soprattutto 94-98.

143] Paolo, come vedremo, indaga in Galati in questo senso la corrispondenza tra Cristo e Abramo. Sebbene il comportamento del patriarca in rapporto alla promessa che sarebbe stato il padre di molte nazioni è ritenuta da Paolo un'espressione della sua fede (Rm 4,16-22) e, in quanto tale, potrebbe essere interpretata come tramite per il compimento delle intenzioni divine in modo simile alla morte di Cristo, non è questo che qui importa principalmente all'apostolo. Abramo, compagno di peccato (Rm 4,5) e credente nel Dio della risurrezione (Rm 4,17), incarna al contrario la risposta della fede all'interno dell'ordinamento divino di grazia.

fede umana.¹⁴⁴ Uomini e donne, giudei e gentili sono resi capaci di credere a motivo di ciò che fu fissato tramite la fede di Gesù e, come vedremo, c'è un senso in cui ogni fede è compresa nella fede di Gesù, il messia.

La fede umana nell'ordinamento di fede-grazia

Abbiamo già alluso all'intimo rapporto esistente tra la fede di Gesù e quella dei credenti trattando dell'espressione *ek pisteōs eis pistin* in Rm 1,17, ma è 3,22 a offrirne il punto focale, in quanto la fede è posta nel contesto delle disposizioni salvifiche di Dio in Cristo. La prima parte del versetto sostiene che la giustizia divina è rivelata tramite la fede di Gesù Cristo, mentre i versetti seguenti sviluppano questa idea in rapporto alla croce; la seconda parte prosegue a sostenere che questa giustizia è *eis pantas tous pisteuontas*. In che modo si dovrebbe allora comprendere questa espressione?¹⁴⁵ Paolo si serve non di rado di costruzioni che comprendono il participio di *pisteuo*, con l'articolo, per presentare il modo con cui la fede è resa possibile da una precedente iniziativa salvifica da parte di Dio,¹⁴⁶ e questa

144] Su questo aspetto v. in particolare D.M. HAY, "Pistis", soprattutto 461-476. D.A. CAMPBELL evidenzia che Paolo non solo si serve della costruzione *ek pisteōs* nelle lettere in cui cita Ab 2,4, ma lascia anche intendere che ciò fosse voluto da parte dell'apostolo, che voleva che tutte le ricorrenze di *ek pisteōs* fossero interpretate alla luce della sua comprensione messianica di Abacuc (*Rhetoric*, 211-213). Campbell ritiene anche che *ek pisteōs* e *dia tēs pisteōs* siano "variazioni stilistiche della medesima idea di fondo, che permette a Paolo di ripetere il suo tema senza annoiare indebitamente" ("Meaning", 96).

145] Nei casi in cui *dia pisteōs Iēsou Christou* è intesa come genitivo oggettivo, questa formula viene solitamente compresa come accentuazione che rimarca l'universalità (*pantas*) della fede tanto per giudei quanto per greci; C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, I, 203; J.D.G. DUNN, *Romans*, I, 167; U. WILCKENS, *Römer*, I, 188.

146] Ad es. Rm 1,16 (il vangelo); 4,24 (la risurrezione di Cristo); 9,33 (posa di una pietra angolare); 10,4 (lo stesso Cristo; cfr. 10,11); 1 Cor 1,21 (la croce di Cristo); Gal 3,22 (la promessa); cfr. Rm 1,16; 4,11.24; 9,33 [Is 28,16]; 10,4.11 [Is 28,16]; 1 Cor 1,21; 14,22 [x2]; Gal 3,22; 1 Ts 1,7; 2,10.13. È una presentazione confermata anche dalla presentazione paolina di Abramo in Rm 4 in quanto la

interpretazione qui ha senso: la fede dipende dalla giustizia di Dio rivelata tramite la fede di Cristo, oppure ne è una conseguenza. Però, se la giustificazione divina dei senza dio e il dono di giustizia o il rapporto d'alleanza con il giusto sono garantiti per tutti in Cristo, ci si può chiedere allora quale sia lo spazio lasciato alla fede. Il desiderio paolino di enfatizzare la portata e i sottintesi della grazia divina comunicata tramite Cristo non ha forse sminuito il bisogno di una risposta umana? L'apostolo può in effetti aver anticipato tali domande (ad es., 6,1.15).¹⁴⁷ Una soluzione consiste nel distinguere tra le dimensioni forense ed etica della giustizia: mentre la prima si guadagna tramite la croce (ad es., 5,12-21), ci si appropria della seconda solo tramite la fede e la successiva vita di ubbidienza.¹⁴⁸ La difficoltà di tale impostazione è che sembra estranea al pensiero paolino, perché la contrapposizione diventa di fatto tra potenziale ed attuale: la giustizia diventa reale solo nella vita del credente per fede. Non è inoltre assolutamente evidente che Paolo ritenesse i credenti moralmente giusti.

Una distinzione più in linea con il pensiero paolino è quella tra punti di vista divino e umano. La giustizia, che sia pensata in termini forensi o etici, si identifica del tutto con l'opera divina in Cristo: è lui il Giusto la cui morte comporta la fine della punizione per il peccato e dischiude la portata universale della clemenza dell'alleanza divina. Per Paolo non ci si può avvicinare alla giustizia dal punto di vista della risposta umana comunque

risposta di fede del patriarca è innescata dalla precedente iniziativa divina di mediazione della promessa.

147] Per quanto si ritenga spesso che le domande paoline in Rm 6,1.15 siano retoriche o ipotetiche, potrebbe non essere così; è abbastanza possibile che fosse consapevole che la grazia divina in Cristo fosse suscettibile di un uso improprio.

148] C.E.B. CRANFIELD, *Romans*, II, 824-833 e J.A. ZIESLER, *Meaning*, soprattutto 168-171.

concepita,¹⁴⁹ come se sia qualcosa da afferrare, conseguire o possedere; riguarda piuttosto il prendere parte a Cristo, tramite il quale e nel quale si comunica la giustizia di Dio, in tutta la sua ricchezza. L'accento rimane sull'iniziativa e abilitazione divina in ogni fase, non soltanto nella croce e nella sua proclamazione, dove si fonda la possibilità di una nuova vita.¹⁵⁰ Di conseguenza, come la fede di Abramo in risposta alla promessa fu il canale tramite il quale Dio si dimostrò fedele alla medesima portandola a compimento, così la fede di un credente in risposta all'opera giustificatrice di Dio in Cristo è il mezzo tramite il quale il credente prende parte a tale giustizia. La giustizia di Dio non è dunque la ricompensa della fede, ma include in ogni fase la fede, dal momento che la fede di Cristo diventa il contesto nel quale la fede umana incontra la fedeltà divina.¹⁵¹

149] Contrapposta è la prospettiva antropologica di R. BULTMANN, *Teologia*, I, 257-272 e altri, dove l'accento è posto sull'appropriazione della giustizia divina tramite la fede in risposta al kerygma; v. le osservazioni di H. BINDER, *Glaube*, 104.

150] Su questa impostazione della giustizia in Paolo v. in particolare K. KASEMANN, *New Testament Questions of Today*, SCM Press, London 1969 (tr. W.J. Montague), 168-187 e più pienamente le opere di K. KERTELGE, *Giustificazione*, soprattutto 347-349, e P. STUHLMACHER, *Gerechtigkeit*, 203-236. K. Kertelge e Stuhlmacher non parlano esplicitamente della fede personale di Cristo ma di fede che prende avvio, è facilitata da e ha luogo sullo sfondo di Cristo. Si può tuttavia mettere in discussione se questa idea rappresenti a sufficienza la comprensione paolina del modo con cui Cristo non solo crea la possibilità della risposta umana alla giustizia divina, ma è anche la sostanza di tale risposta. Proprio come con il battesimo i credenti prendono parte, nel battesimo, alla morte di Cristo, così con la fede i credenti prendono parte alla fede di Cristo. V. le osservazioni di H. BINDER, che ammette l'inadeguatezza delle impostazioni soggettiva o oggettiva per il rapporto tra Cristo e la fede (*Glaube*, soprattutto 84-106); Cristo definisce e rende possibile la fede in ogni fase.

151] Qui la chiave di comprensione è il punto di vista. Quando qualcuno viene alla fede vi è evidentemente un mutamento esistenziale dal punto di vista umano, ma nessun cambiamento da quello divino; tutto ciò che è accaduto è che il credente ha riconosciuto il proprio posto in Cristo, che è lo sfondo di ogni giustizia e fede. Tale impostazione dovrebbe essere messa a confronto con una in cui Cristo disponga una giustificazione forense le cui implicazioni

La relazione nella quale la fede umana si fonda e prende parte ai benefici salvifici della fede di Cristo mostra forti somiglianze strutturali con altre espressioni paoline di ciò che significa essere "in Cristo".¹⁵² Si può, per esempio, considerare come l'apostolo parla di battesimo in Rm 6.¹⁵³ Qui, come in molti altri campi, il suo pensiero è guidato in prima battuta da una riflessione sull'adeguatezza e compiutezza della morte di Cristo per la giustificazione e, in secondo luogo, da una speranza di vita futura fondata sulla convinzione che Dio abbia sollevato Gesù dai morti. Paolo non si limita, tuttavia, a legare il superamento del peccato e l'esperienza di dimensioni diverse di giustizia agli avvenimenti passati della morte e risurrezione di Gesù; tali benefici salvifici, semmai, sono inseparabilmente legati alla persona di Cristo.¹⁵⁴ La risposta umana non è, dunque, semplicemente questione di fede in una persona, ma di partecipazione

etiche vengano fatte proprie per fede; nel non riuscire ad ammettere i diversi punti di vista in ciò che dice Paolo sulla salvezza si dà la sensazione che la fede attivi la giustizia nel senso o che faccia proprio il potenziale della croce e quindi contribuisca alla sua efficacia oppure che sia in qualche modo in grado di mutare l'atteggiamento divino da quello di ira meritata a quello di grazia immeritata. Entrambe queste possibilità non riescono a rendere conto della completezza dell'intero evento salvifico in Cristo; è lui il contesto tanto del movimento verso Dio quando di quello verso l'uomo nella giustizia divina.

- 152] V. le utili osservazioni di F. NEUGEBAUER, *In Christus: Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961, soprattutto 171-174. Identifica un rapporto del genere tra *pistis* ed *en Christo* a quello che K. Kertelge e P. Stuhlmacher hanno isolato nel caso di *pistis* e *dikaïosynē*.
- 153] Sull'interpretazione di Rm 6 che si offre qui v. in particolare R.C. TANNEHILL, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology* (BZNW 32), Töpelmann, Berlin 1967, 7-43.
- 154] G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth*, Hodder & Stoughton, London 1960 (tr. I. e F. McLuskey con J.M. Robinson), 71-86 [or. *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956; tr. it. *Gesù di Nazaret* (Sola Scriptura 3), Claudiana, Torino 1968 (tr. E. Paschetto), 107-122]; J.D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today* (SBT 2/15), SCM Press, London 1970, 139-146; K. KERTELGE, *Giustificazione*, 299-312; J.A.T. ROBINSON, *Il corpo*, 95-96.

a colui che è giusto e che media per tutti la giustizia di Dio.¹⁵⁵ È inoltre questa dinamica di partecipazione a Cristo che si cela nelle affermazioni di Paolo nei versetti d'apertura di Rm 6.

Sembra esservi un'ambiguità voluta nell'uso paolino in questo capitolo di un vocabolario battesimale, che consente una giustapposizione alla morte di Gesù. Non è chiaro se presenti quest'ultima come una forma di battesimo o addirittura, in questo caso, se vi sia un ulteriore rinvio all'iniziazione.¹⁵⁶ Con tutta probabilità *baptisma* (6,4) indica il battesimo di credenti e *baptizō* (6,3) comprende un significato metaforico e lega, con ciò, coloro che sono battezzati con il Crocifisso.¹⁵⁷

L'intenzione paolina, che tale sfumatura sia o meno legittima, è evidente: tramite il battesimo i credenti trovano il proprio posto nella morte di Cristo. Non intende con ciò dire che chiunque debba patire indipendentemente la propria crocifissione a somiglianza di Cristo, né che Cristo debba essere nuovamente crocifisso in ogni rito. Il vocabolario, al contrario, non è quello della duplicazione o ripetizione, ma della condivisione o partecipazione a ciò che è già completo, ossia alla morte di Cristo (cfr. *synetaphēmēn, symphytoi, synestaurōthē*).¹⁵⁸

155] M.D. HOOKER, "Interchange in Christ": JTS (ns) 22 (1971) 349-361; "Atonement", 462-481; E.P. SANDERS, *Giudaismo palestinese*, 621-649. 688-696. C.F.D. MOULE offre una buona panoramica, oltre a portare avanti la discussione (*The Origin of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge 1977, 47-96).

156] Si conviene che in Rm 6 Paolo abbia in mente l'iniziazione con l'acqua; l'osservazione che *baptisma* è un vocabolo cristiano senza alcun collegamento precedente con il battesimo in acqua, tuttavia, insieme al suo impiego metaforico in Mc 10,38 e Lc 12,50, dove indica la morte di Gesù, ha portato alcuni a mettere in discussione tale consenso (ad es., D.W.B. ROBINSON, "Towards a Definition of Baptism": RTR 34 (1975) 1-15 e J.A.T. ROBINSON, "The One Baptism": SJT 6 (1953) 257-274).

157] J.D.G. DUNN, "The Birth of a Metaphor - Baptized in Spirit (Part 2)": ExpT 89 (1978) 173-175, in particolare 174-175, e G. WAGNER, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1967 (tr. J.P. Smith), 288-290.

158] "Se questa interpretazione è corretta, non si può comprendere il morire e risorgere con Cristo come ripetizione della morte e risurrezione di Cristo o

Tramite il battesimo i credenti entrano consapevolmente sotto l'influsso dell'opera salvifica divina compiuta e risposta in Cristo. Si sottintende che il battesimo, così come, l'abbiamo fatto notare, la fede, non ha un valore soteriologico se preso a sé stante; la sua efficacia risiede nella natura includente e penetrante della misericordia dell'alleanza divina rivelata nella morte di Gesù. Neppure l'espiazione o la giustizia sono entità che vengano trasferite sul credente al battesimo; è il credente che viene compreso in Cristo, lo *hilastērion* divino e il comunicatore della giustizia di Dio. Paolo si concentra quasi esclusivamente sulla lettura teologica del battesimo e ne espone il senso in modo oggettivo. Non si allude alle motivazioni o all'atteggiamento del credente, in questa fase, in quanto la grazia divina è precedente alla risposta umana, ne rimane indipendente e la rende possibile. Persino la speranza della risurrezione, inoltre, non si fonda sulla qualità del discepolato, ma su Dio che solleva Gesù dai morti. Sono queste indicazioni, che fondano la verità e la dimensione della grazia divina, a rappresentare il fondamento – non la precondizione – dell'imperativo etico (cfr. 6,12).¹⁵⁹

Anche la pneumatologia di Rm 8 rispecchia questa precedenza della grazia, con cui le iniziative divine abbracciano e rendono possibile la risposta e la trasformazione dell'uomo. Si

come conseguenza di qualche processo soggettivo o sacramentale col quale si rendono presenti la morte e risurrezione di Cristo o in qualunque altro modo che cerchi di integrare la morte e risurrezione di Cristo come avvenimenti particolari del passato così da compensarne le mancanze. Se si tiene conto che morire e risorgere con Cristo è inteso nel contesto dell'escatologia paolina, è evidente sia che la morte e risurrezione di Cristo sono specifici avvenimenti del passato sia che i credenti vi prendono parte, perché tali avvenimenti coinvolgono gli antichi e nuovi domini nella loro globalità e dunque anche coloro che sono compresi in questi domini" (R.C. TANNEHILL, *Dying*, 30).

159] V.P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon, Nashville 1968, 162-181. 194-198 e R.C. TANNEHILL, *Dying*, 77-83.

afferma e articola ancora una volta in questa situazione l'inutilità del tentativo umano di garantirsi un rapporto positivo con Dio utilizzando la contrapposizione tra carne e spirito. Questa contrapposizione, soprattutto alla luce di Rm 7,7-25, unita all'osservazione che dall'inizio del capitolo 6 non si è fatto accenno all'avvenimento del venire alla fede, fa pensare che Paolo non stia tracciando una distinzione temporale tra condizioni precedenti e successive alla conversione, ma fondi una distinzione esistenziale in cui ognuno concede a Dio di operare tramite il suo Spirito oppure si affida alle proprie risorse.¹⁶⁰ In tutto il capitolo Paolo proietta su un'idea "deca-duta" della creazione e della tragica situazione umana senza Dio la realtà della vita nello Spirito, che libera dal peccato e dalla morte (v. 2) per dare la vita (vv. 10-11), che mette a morte le consuetudini del corpo così che si possa conoscere l'esperienza della figliolanza (vv. 14-17), che conferma le speranze di una redenzione futura (v. 23) ed intercede per coloro che non sono capaci di pregare (vv. 26-27). Si pone in tutto questo capitolo grande rilievo sull'iniziativa divina che opera tramite il suo Spirito per trasformare e dare vita, e sebbene si dica esplicitamente poco sul ruolo della risposta umana in questo processo, nei versetti 13-18 e 24-25 si sottintende che Dio agisce solo dove trova collaborazione. La vita nello Spirito riguarda di certo il venire a trovarsi sotto l'influsso dello Spirito di Cristo, ma bisogna che ogni sollecitazione dello Spirito sia riconosciuta e, per così dire, le venga concessa l'autorizzazione prima che il singolo prenda parte alle realtà assicurate nella morte e risurrezione di Gesù.

160] J.D.G. DUNN, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (NTL), SCM Press, London 1975, soprattutto 312-316.

3. LA LETTERA AI GALATI

Gal 2,16.20: *eidotes [de] hoti ou dikaioutai anthrōpos ex ergōn nomou ean mē dia pisteōs Iēsou Christou^s, kai hēmeis eis Christon Iēsoun episteusamen, hina dikaiōthōmen ek pisteōs Christou kai ouk ex ergōn nomou, hoti ex ergōn nomou ou dikaiōthēsetai pasa sarx... zō de ouketi egō, zē de en emoi Christos: ho de nyn zō en sarki, en pistei zō tē tou 'hyiou tou theou' tou agapēsantos me kai paradontos heauton hyper emou.*

Gal 3,22: *alla synekleisen hē graphē ta panta hypo hamartian, hina hē epaggelia ek pisteōs Iēsou Christou dothē tois pisteousin.*

Note testuali: (^s) l'ordine invertito per Iēsou Christou rappresenta probabilmente un tentativo di armonizzarlo con Christon Iēsoun, più tardi nel versetto; (') si constata un notevole so-stegno alla lettura theou kai Christou (cfr. tou theou e theou tou hyiou), sebbene solitamente si ritenga che l'espressione non paolina sia derivata (v. Metzger, *Commentary*, 593).

Traduzione: <2,15> Noi, che per nascita siamo giudei e non peccatori gentili, <16> e sapendo che nessuno è giustificato [oppure posto in un rapporto corretto con Dio] da opere della legge, ma dalla fede di Gesù Cristo, diventiamo anche credenti in Cristo Gesù, perché possiamo essere giustificati in base alla fede di Cristo e non in base a opere della legge; perché nessuno sarà giustificato in base a opere della legge... <19b> Sono stato crocifisso con Cristo; <20> e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E la vita che ora vivo nel corpo, la vivo per la fede del figlio di Dio [oppure prendendo parte alla fede del figlio di Dio], che mi ha amato e ha dato se stesso per me. <3,21> È dunque la legge opposta alle promesse di Dio? Assolutamente no! Perché se fosse stata data una legge che possa dare vita, allora senza dubbio la giustizia sarebbe in base alla legge [cioè opera umana]. <22> Ma la scrittura ha imprigionato tutte le cose sotto il [potere del] peccato, così che la promessa sulla base della fede di Gesù Cristo possa

essere concessa a coloro che credono [oppure che prendono parte all'ordinamento della fede].

La sezione finale dell'abbozzo autobiografico di Paolo, relativo alla sua disputa con Cefa ad Antiochia sulla compagnia di tavola, porta a una difesa della condizione dell'umanità davanti a Dio in rapporto a Cristo e alla legge. Paolo chiarisce abbastanza bene fin dal principio che la giustificazione e l'accoglienza in generale delle benedizioni divine non vengono e non sono mai venute tramite l'ubbidienza alla legge (2,16.21; 3,2.5.10-11.18.21), anche se la legge stessa ricopriva una funzione positiva, agendo da custode fino alla venuta di Cristo (3,19-20.23-25) e portando il peccato alla luce (3,10.22). È la morte di Cristo a garantire la salvezza occupandosi delle conseguenze del peccato e compiendo la promessa divina di benedire tutti i popoli (2,20-21; 3,13-16; 4,4-7). La teologia paolina, come fa spesso, rimanda direttamente alla situazione pastorale che si mostra in Galazia,¹⁶¹ e sebbene le caratteristiche di questa situazione cui nella lettera si allude non siano assolutamente omogenee,¹⁶² si dava evidentemente tra i convertiti gentili una tendenza a fare proprie pratiche e abitudini giudaiche (ad es., 3,1-5; 4,21; 5,1-11; cfr. 4,3.9-10) oltre al vangelo proclamato da Paolo (1,6-9).¹⁶³

161] C.K. BARRETT, *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians*, SPCK, London 1962, soprattutto 13-21; J.C. BEKER, *Paul*, 41-58; F.F. BRUCE, "Galatian Problems 3: The 'Other' Gospel": BJRL 53 (1970) 253-271; J.D.G. DUNN, *A Commentary on The Epistle to the Galatians* (BNTC), A. & C. Black, London 1993, 9-19.

162] J.M.G. BARCLAY, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (SNTW), T. & T. Clark, Edinburgh 1988, 36-74 e J.W. DRANE, *Paul*, 78-94.

163] Alla luce della rivalutazione del giudaismo del I secolo avviata dal *Paul and Palestinian Judaism* di Sanders, è tra gli altri J.D.G. DUNN a offrire una nuova considerazione di Galati (v., in particolare, la sua raccolta di saggi *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990 e il commentario, *Galatians*). Anche se non possiamo esaminare tutte le sue proposte, un

Paolo reagisce con forza contro tale tendenza e la interpreta come desiderio di garantirsi il favore divino con un comportamento umano, anziché affidandosi alla misericordia di Dio.¹⁶⁴

certo numero di esse sono significative per la presente analisi. Sostiene, per esempio, che la vecchia interpretazione delle "opere della legge" come "buone opere con cui i singoli tentano di conquistare l'accoglienza da parte di Dio" è sostanzialmente fallata in quanto non è confermata dalla centralità della grazia nella comprensione giudaica dell'elezione e dell'alleanza; sostiene, inoltre, che vi sono poche prove che l'ubbidienza alla legge fosse compresa nel giudaismo come mezzo di garantirsi una posizione davanti a Dio. Il professor Dunn, di conseguenza, sostiene che quando Paolo attacca le "opere della legge" in Galati non stia sfidando un legalismo di giustizia conquistata da sé ma un nazionalismo che intende l'osservanza della Torà come un "tesserino d'identificazione" dell'esclusivismo giudaico all'interno della salvezza divina. Si può tuttavia discutere su quanto questa ricostruzione, che pure è encomiabile per la sua valutazione positiva del giudaismo e offre delle utili intuizioni su come la teologia paolina rispecchi la sua missione ai gentili, spieghi adeguatamente gli aspetti seguenti: (i) la posizione centrale di Cristo all'interno della sua esperienza di Dio come giudeo praticante e per la sua soteriologia, che comprende giudei e gentili; (ii) l'osservazione che Paolo respinge le opere della legge perché non riescono a garantire la salvezza e non perché attestano una limitazione artificiale-nazionalista all'interno dell'ordinamento di grazia; (iii) il fatto che i cristiani gentili in Galazia furono convinti a ubbidire alla legge fa pensare che fossero stati convinti della sua efficacia salvifica.

164] La questione se Paolo in Galati ritragga il giudaismo come religione tesa a una realizzazione è al momento discusso in modo accalorato, come anche la domanda se ritenesse che la fede giudaica costituisse un mezzo di salvezza indipendente da Cristo (v., in particolare: J.D.G. DUNN, "Damascus Road", 89-107; L. GASTON, "Paul and the Law in Galatians 2 and 3", in *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987, 64-79 [revisione dell'articolo in P. Richardson - D. Granskou (ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity: Vol. 1 - Paul and the Gospels*, Wilfred Laurier University Press, Waterloo 1986, 37-57], in particolare 64-79; H. RAISÄNEN, "Call Experience", in *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays* (JSNTSS 43), JSOT, Sheffield 1992, 15-47 [tr. D.E. Orton]). Vi sono evidentemente pericoli nel tentare di ricostruire la concezione del giudaismo che aveva l'apostolo a partire da una lettera che si occupa di una situazione particolare e per la quale utilizza un vocabolario polemico. Sembra tuttavia che la lettera esiga che si conceda una seria considerazione alle seguenti osservazioni: (i) Paolo parla della legge e delle opere della legge in rapporto a cristiani gentili che sono stati convinti del rilievo soteriologico che tali elementi hanno per loro; (ii) la sua teologia è radicata nell'incontro personale della

Dimostra, sulla base dell'esperienza personale (3,1-5), dei precedenti biblici (3,10-12) e delle azioni divine in Cristo (3,13-29), che l'osservanza della legge non rappresenta una via di salvezza. Chiarisce come non si tratti dell'incapacità dei giudei di compierne le richieste, ma del fatto che la legge ricopra una funzione diversa all'interno delle intenzioni divine.¹⁶⁵ L'argomentazione paolina principale contro l'adozione di pratiche giudaiche da parte dei cristiani gentili, tuttavia, come vedremo, non è espressa secondo i limiti soteriologici della Torah ma secondo il compimento della giustizia dell'alleanza divina in Cristo. Si esaminerà tutto ciò nei particolari più tardi, ma la nostra attenzione si volge inizialmente alla natura delle contrapposizioni articolate dall'apostolo in Gal 2,16 e 3,1-5, per sfruttare il punto di vista.

Considerazioni preliminari su Gal 2,16 e 3,1-5

L'espressione *ex ergōn nomou* si trova tre volte in Gal 2,16. La prima ricorrenza è giustapposta a *dia pisteōs Iēsou Christou* e la seconda a *ek pisteōs Christou*; molti studiosi interpretano queste costruzioni con *pistis* come genitivi oggettivi, che designano la fede in Cristo.¹⁶⁶ 2,16 chiaramente parla della fede

grazia divina in Cristo che, pur riguardando il suo incarico verso i gentili, gli giunse da giudeo.

165] H. HUBNER, *Law in Paul's Thought: A Contribution to the Development of Pauline Theology* (SNTW), T. & T. Clark, Edinburgh 1984 (tr. J.C.G. Greig), 24-42 [or. *Gesetz bei Paulus: ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978; tr. it. *La legge in Paolo: contributo allo sviluppo della teologia paolina* (Studi biblici 109), Paideia, Brescia 1995 (tr. R. Favero), 52-75]; H. RAISÄNEN, *Law*, 128-154; E.P. SANDERS, *Popolo giudaico*, 17-33; N.T. WRIGHT, "Curse and Covenant: Galatians 3.10-14", in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991, 137-156.

166] H.D. BETZ, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1979, 117-118; U. BORSE, *Der Brief an die Galater* (Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg 1984, 113 [tr. it. *La lettera ai Galati* (Il Nuovo Testamento commentato),

dei credenti (*kai hēmeis eis Christon Iēsoun episteusamen*), ma se si intendono in questo modo tutte e tre le voci derivanti da *pisteuō*, il fulcro dell'attenzione in questo versetto cruciale per la soteriologia paolina cade, in modo abbastanza curioso, sul credente anziché su Cristo. Sembra, tuttavia, improbabile che Paolo introduca la sua interpretazione dell'ordinamento della salvezza fondato tramite Cristo sulla base dei meriti della fede in Cristo rispetto alle opere della legge.¹⁶⁷ Tanto per cominciare, Paolo sa che la fede non è un'innovazione cristiana ma gode nel giudaismo di trascorsi più lunghi dell'osservanza alla legge, in quanto è tipica della risposta di Abramo alla grazia divina (cfr. 3,6). La sua stessa esperienza di "chiamata" che viene riferita in Gal 1,11-17, poi, attesta la priorità della grazia preveniente e giustificante di Dio, che viene svelata e comunicata in Cristo, e non la superiorità della fede sulle opere della legge.¹⁶⁸ È la venuta di Cristo, come Paolo prosegue a sviluppare nel resto della lettera, a rappresentare l'avvenimento

Morcelliana, Brescia 2000 (tr. S. Faini, rev. U. Proch), 173]; F.F. BRUCE, *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster, Exeter 1982, 139-140; E. de W. BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1921, 121; J.D.G. DUNN, *Galatians*, 138-139; G. EBELING, *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians*, Fortress Press, Philadelphia 1985 (tr. D. Green), 122-127 [or. *Wahrheit des Evangeliums: eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, J.C.B. Mohr - Paul Siebeck, Tübingen 1981; tr. it. *La verità dell'Evangelo: commento alla lettera ai Galati* (Dabar. Studi biblici e giudaistici 7), Marietti, Genova 1989 (tr. B. Corsani), 143-149]; F. MUSSNER, *Der Galaterbrief* (HTKNT 9), Herder, Freiburg³1977, 170 [tr. it. *Lettera ai galati: testo greco e traduzione* (Commentario teologico del Nuovo Testamento 9), Paideia, Brescia 1987 (tr. R. Favero; ed. O. Soffritti), 276].

167] A. OEPKE, *Der Brief des Paulus an die Galater* (THKNT 9), Evangelische, Berlin³1964, 59 evidenzia l'arbitrarietà della distinzione. H. RÄISÄNEN sostiene che in Gal 2,16 Paolo non si limita a contrapporre la legge alla fede, ma alla fede in Cristo; per quanto il giudaismo conosca la fede, è la venuta di Cristo a essere un'innovazione ("Galatians 2.16", in *Essays*, soprattutto 116-121). Räsänen ha ragione a rimarcare il rapporto tra fede e Cristo, ma questo legame, come indicheremo sotto, è più fondamentale.

168] M.D. HOOKER, "PISTIS", 341; G. HOWARD, *Paul*, 335; S. KIM, *Origin*, 269-329.

nuovo e decisivo nella storia del modo con cui Dio si è occupato dell'umanità; di conseguenza, è questa realtà che ci si attenderebbe essere centrale in 2,16. Su che cosa, dunque, Paolo incoraggia i cristiani di Galazia a fondare la propria condizione di fronte a Dio? La fede in Cristo o le opere della legge? O la più fondamentale realtà della fede dello stesso Cristo (cfr. *dia pisteōs Iēsou Christou* e *ek pisteōs Christou*), tramite cui si estendono similmente a giudei e gentili la giustizia e le benedizioni dell'alleanza?¹⁶⁹

Ex ergōn nomou è attestato altre due volte in Gal 3,1-5, dove viene giustapposto, in entrambi i casi, a *ex akoēs pisteōs*; la contrapposizione, come in 2,16, si può cogliere come efficacia della fede sulle opere per accogliere, in questo caso, lo Spirito e le sue manifestazioni.¹⁷⁰ Questo confronto, però, ancora una volta non rispecchia l'accento che altrove nella lettera l'apostolo pone sull'iniziativa divina in Cristo, né corrisponde alla sua cristofania in cui la sua propria fede giocò, nel migliore dei casi, un ruolo secondario. Negli ultimi anni si è molto discusso il senso di *ex akoēs pisteōs*, sebbene al momento non vi siano molti segni di consenso.¹⁷¹ Una difficoltà ruota intorno al grado di parallelismo che si vuole vedere con *ex ergōn nomou*, eppure spesso si trascura che il contesto concede un alto grado di cor-

169] "Praticamente Paolo si serve dunque nei suoi scritti di *pistis Iēsou Christou* per indicare il fondamento del vangelo cristiano, che la sua base oggettiva è la perfetta risposta di ubbidienza che Gesù ha offerto a Dio Padre, sia in forma attiva nella sua vita, sia in forma passiva nella sua morte" (R.N. LONGENECKER, *Galatians* (WBC 41), Word Books, Dallas, Texas 1990, 87).

170] H.D. BETZ, *Galatians*, 130; D. GUTHRIE, *Galatians* (New Century Bible), Oliphants, London 1974, 92-94.

171] R.B. HAYS, *Faith*, 143-149 elenca quattro possibili interpretazioni. Se *akoē* significa "ascolto" o "messaggio/proclamazione" e *pistis* significa o "credere" o "la fede", sono disponibili le seguenti possibilità: "ascoltando con fede", "ascoltando 'la fede'" (ossia "ascoltando il vangelo"), "dal messaggio che rende possibile la fede" e "dal messaggio della 'fede'" (cioè dal "messaggio del vangelo").

rispondenza.¹⁷² Entrambe le costruzioni, cioè, possono essere comprese come genitivi di origine in cui la risposta umana (cioè le opere/l'udire) è correlata all'iniziativa divina (cioè la legge/la fede). Si possono citare a sostegno altri casi in cui *akoē* indica l'atto di udire e non ciò che è udito;¹⁷³ ma in che senso si può comprendere *pistis* come iniziativa divina? Una possibilità è di interpretarla in base al contenuto della fede, cioè in base al vangelo che venne di' *apokalypseōs Iēsou Christou* (1,12). Sebbene vi sia poco che faccia pensare che l'apostolo avesse in mente un corpo d'insegnamento o *kerigma*,¹⁷⁴ l'idea di una fede rivelata in rapporto a Cristo è attestata in 3,23-25. La fede come radice o fonte di risposta, inoltre, come abbiamo fatto notare nell'analisi di Rm 4,16, può essere rispecchiata nella costruzione *hoi ek pisteōs* (3,7.9),¹⁷⁵ dove si benedicono insieme ad Abramo coloro che sono della o dalla fede. Si può anche prendere in considerazione la tesi paolina che i gentili siano giustificati *ek pisteōs* (3,7) e che una delle ragioni per cui non si può attuare la giustificazione tramite la legge è perché *ouk estin ek pisteōs* (3,12).

Alla luce di queste osservazioni una traduzione di *ex akoēs pisteōs* come di "udire che scaturisce dalla fede" potrebbe essere più in sintonia con Galati nel suo insieme.¹⁷⁶ Bisognerebbe,

172] V. le analisi di G. FRIEDRICH, "euangelizomai kt'", in TDNT II, 707-737 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1967, III, 1023-1106], e S.K. WILLIAMS, "Hearing", soprattutto 86-89.

173] Ad es. "messaggio" Rm 10,16; "ascoltare" 1 Cor 12,17; 1 Ts 2,13; cfr. Rm 10,17.

174] Dell'idea contraria F. MUSSNER, *Galati*, 329 e W. SCHENK, "Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi": *Theologische Literaturzeitung* 97 (1972) 161-174, in particolare 166.

175] E. de W. BURTON, *Galatians*, 155; H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 128 [tr. it. *Lettera ai Galati* (Biblioteca di studi biblici 3), Brescia 1965 (tr. M. Bellincioni), 133-134]; S.K. STOWERS, "Romans 3.30", 673.

176] J.D.G. DUNN, *Galatians*, 154; cfr. *eis hypakoēn pisteōs* (Rm 1,5; 16,26); *tou ergou tēs pisteōs* (1 Ts 1,3); anche *pistis di' agapēs* (Gal 5,6).

tuttavia, far notare che in 3,5 *ex akoēs pisteōs* è contrapposto a *ex ergōn nomou*, espressione che l'apostolo utilizza frequentemente come "termine tecnico" o, almeno, come abbreviazione per un particolare modo di avvicinarsi a Dio (ad es., 2,16 [3x]; 3,2.5.10; Rm 3,20; cfr. Rm 2,15; 3,28). Non possiamo qui riprendere la discussione sul senso esatto di *ex ergōn nomou*,¹⁷⁷ ma sembra probabile che il costrutto sia utilizzato da Paolo come modo di presentare la risposta a Dio al di fuori della grazia, cioè come ordinamento di legge caratterizzato dalla ricerca di una giustizia ottenuta da soli.¹⁷⁸ Se ciò è corretto, *ex akoēs pisteōs* gli si contrappone e indica la risposta a Dio (cioè *akoē*) suscitata da un ordinamento di fede che è strettamente legato alle iniziative salvifiche di Dio in Gesù Cristo (cfr. *elthousēs de tēs pisteōs*, 3,25). Questa proposta dà senso all'altrimenti problematico rapporto tra l'accoglienza dello Spirito e la fede di cui si parla in 3,2.5. Dire che Dio eroghi lo Spirito in base alla fede umana anziché in dipendenza dall'ubbidienza alla legge dell'alleanza sembra non solo arbitrario, ma anche fondato su una distinzione tra l'atteggiamento interno e l'espressione della fede che è estranea all'apostolo. Si può anche discutere se Paolo sosterrebbe un tale

177] Una delle questioni cruciali al momento è se Paolo si opponga alle "opere della legge" perché rappresentano un sistema di salvezza alternativo (cioè la salvezza per realizzazione autonoma) o perché costituiscono il desiderio di abbracciare l'identità e/o il privilegio giudaico (cioè la circoncisione come segno di giudaicità, ecc.); v. J.M.G. BARCLAY, *Obedying*, 78-82; J.D.G. DUNN, "Works of the Law and the Curse of the Law (Gal. 3.10-14)", in *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, 215-241 [revisione dell'articolo in NTS 31 (1985) 523-542], soprattutto 219-225; H. RÄISÄNEN, *Paul*, 162-191; "Galatians 2.16", in *Essays*, 112-126. Se si tiene tuttavia conto dello stretto legame che si dà nel giudaismo tra salvezza-elezione e identità nazionale, insieme con l'osservazione che "opere della legge" pone l'accento su chi "opera" più che su Dio, sembra probabile che Paolo avrebbe ritenuto la seconda possibilità una permutazione della prima.

178] H.D. BETZ, *Galatians*, 116; F.F. BRUCE, *Galatians*, 137; D.A. CAMPBELL, "Meaning", 91-103; A.T. HANSON, *Studies*, 48; R.N. LONGENECKER, *Galatians*, 86.

forte rapporto causale tra l'accoglienza dello Spirito e la fede; non sembra che sia stato proprio della sua stessa esperienza. Sembra, al contrario, più in sintonia con il tenore teologico della lettera affermare che lo Spirito sia ricevuto nel contesto o sotto gli auspici dell'ordinamento di fede compiuto in Cristo (3,14).¹⁷⁹

Questa panoramica preliminare su Gal 2,16 e 3,1-5 ci ha messo in guardia rispetto ad alcune delle difficoltà che dobbiamo affrontare quando si strutturi l'alternativa alla giustificazione *ex ergōn nomou* come fede umana in Cristo, ma ha anche portato al centro dell'attenzione un'idea di fede più ampia, che ruota intorno alla persona di Cristo. Per valutare l'importanza di questo ordinamento di fede abbiamo bisogno di esaminare in modo più sistematico il cuore teologico della lettera (3,6-4,7). Paolo, dopo aver richiamato l'attenzione sulle esperienze proprie (1,11-17) e su quelle dei cristiani galati (3,1-5), si accinge a esprimere in termini teologici in che modo il nuovo sviluppo del rapporto dell'umanità con Dio è il fatto che sia venuto Cristo e, con Cristo, sia venuta la giustificazione per i gentili oltre che per i giudei.¹⁸⁰ Lo chiarisce concentrandosi inizialmente su Abramo e, in particolare, sulla sua fede. La citazione di Gn 15,6 in 3,6, che è legato ai versetti precedenti (*kathōs*) ed è il mezzo con cui si accoglie lo Spirito,¹⁸¹ può essere fuorviante se la si separa da ciò che segue. Paolo, cioè, non cita Gn 15,6 per offrire un modello universale della struttura dei rapporti divino-umani, ma per spiegare le origini delle fede o, per dirlo in termini più completi, dell'ordinamento della fede; a fornire il parallelo con i

179] R.B. HAYS, *Faith*, 147-148; J.D. HESTER, *Concept*, 55; H. SCHLIER, *Galati*, 133; S.K. WILLIAMS, "Justification", 91-100.

180] In particolare G. HOWARD, *Paul*, 46-65.

181] F.F. BRUCE, *Galatians*, 152 e, in particolare, C.D. STANLEY, "Under a Curse": A Fresh Reading of Galatians 3.10-14": NTS 36 (1990) 481-551.

galati o un esempio per loro, come Gal 3,7.9 rendono esplicito, non è Abramo in prima persona, ma *hoi ek pisteōs*.¹⁸²

Il rapporto con Dio di Abramo, anche se non adempie un compito paradigmatico in Galati, mostra una struttura paragonabile al rapporto degli altri credenti: l'iniziativa divina nel comunicare la promessa rende possibile la fede, la quale viene a sua volta incontrata dalla fedeltà divina nel portare a compimento la promessa. Tuttavia, Paolo non si serve del patriarca per definire il rapporto esatto tra fede e salvezza, ma si preoccupa di evidenziare che le benedizioni divine vengono accolte e distribuite tramite la genealogia della fede e non della nascita.¹⁸³ La fede di Abramo è dunque il fondamento per la fede di altri, ma l'accoglienza della salvezza non è semplicemente una conseguenza della sua fede,¹⁸⁴ perché coloro che hanno fede diventano *hyioi Abraam* (3,7) e nel far ciò *eulogountai syn tō pistō Abraam* (3,9). Da una parte la benedizione e giustizia di Dio non si possono slegare da Abramo e dal suo primo atto di fede, dall'altra coloro che vogliono essere figli di Abramo ed essere benedetti da Dio devono condividere personalmente la sua fede e non esserne semplicemente discendenti di sangue (3,18).¹⁸⁵

182] C.K. BARRETT, *Freedom*, 23-25; J.C. BEKER, *Paul*, 95-99; H. SCHLIER, *Galati*, 133-134.

183] Sul versante formale dell'argomentazione paolina v. J.J. HUGHES, "Hebrews 9:15ff and Galatians 3:15ff": NovT 21 (1979) 27-96, in particolare 67-83. G. HOWARD parla di Abramo come "parte di un processo di fede salvifico che opera per la salvezza dei gentili" (*Paul*, 55); anche J.C. BEKER, *Paul*, 48 e R.B. HAYS, "Abraham", soprattutto 97-98.

184] "... sebbene, come vedremo, Abramo fosse un uomo rappresentativo che aveva 'discendenti', la sua fede non aveva e non poteva avere un'efficacia universale come il peccato di Adamo" (C.K. BARRETT, *First Adam*, 36-37).

185] Paolo non sta dicendo che il mezzo per la salvezza di tutti è la fede di Abramo anziché la sua genealogia, sta al contrario sostenendo che è la sua "pienezza di fede" e non la sua "giudaicità" a costituire il fondamento del suo rapporto con Dio e che gli altri che vogliono condividere quel rapporto e i suoi benefici devono dividerne la fede; v. J.D.G. DUNN, *Galatians*, 163 e A.T. HANSON,

È improbabile, come abbiamo segnalato nella sezione 2, che Paolo volesse segnalare la natura meritoria della fede di Abramo nel senso di guadagnarsi la propria posizione davanti a Dio. La sua fede è, però, soteriologica in misura significativa, in quanto coloro che sono *hoi ek pisteōs* ricevono la benedizione da Dio a motivo del loro rapporto con lui, che per primo ebbe fede (3,6-9; cfr. Rm 4,16); in questo senso il loro stare davanti a Dio è fondato sulla fede di Abramo e sulla promessa divina di benedire tramite lui gli altri. Paolo si affanna inoltre a ricordare che la fede è sempre stata la risposta adeguata alle benedizioni di Dio. Anche le persone di ascendenza abramitica non sono benedette a motivo di questa loro situazione ma della loro fede. L'importanza per Paolo di Abramo sta, quindi, nell'ammissione che la sua fede funge da canale tramite il quale Dio può segnare l'inizio dell'eredità, della discendenza e dell'ordinamento della fede.¹⁸⁶

Paolo, dopo aver stabilito che la benedizione universale di Dio si compie e comunica tramite la fede, sposta la propria attenzione sulla legge, in particolare per dimostrare la sua limitata funzione soteriologica all'interno di questo ordinamento di grazia.¹⁸⁷ Ancora una volta percepiamo echi dell'esperienza

Studies, 64-65. Dunn sostiene che qui Paolo stia aprendo una breccia tra due comprensioni di *pistis*, ossia la fede come "fiducia in Dio" e la fede come "fedeltà all'alleanza e osservanza della legge" (*loc. cit.*). È improbabile che questo sia però la sua preoccupazione principale, come abbiamo fatto notare nella nostra analisi di Abramo in Romani. L'ultima parte di Gal 3 chiarisce che il compimento della promessa fatta ad Abramo di benedire tutte le nazioni non tocca semplicemente la ridefinizione di *pistis*, ma lo ristabilimento della fede come unica risposta adeguata e universalmente valida alla grazia divina, un passo che esige che l'estraniamento tra Dio e umanità, identificata dalla legge, sia superata tramite la fede del messia.

186] Questa valutazione di Abramo può anche essere richiamata nelle interpretazioni giudaiche, sebbene mescolata con altre comprensioni più basate sul merito (ad es., Mek. Beshallah su Es 14,31; anche Esodo R. 23,1-15 [su Es 15,1]; *bShabb.* 97a).

187] G. HOWARD, *Paul*, 57 e E.P. SANDERS, *Popolo giudaico*, soprattutto 67-73.

di cui lo stesso Paolo aveva goduto del Cristo risorto (cfr. 1,15-16), ma la sostanza della sua presentazione consiste in una diagnosi scritturistica della difficile situazione umana (ad es., 3,10; cfr. Dt 27,26), insieme a un'esposizione di come si compia la promessa abramitica in rapporto ai gentili (ad es., 3,14). Paolo è consapevole che, sebbene la legge non sia un mezzo di compimento della promessa, non la si può semplicemente ignorare, in un tentativo di tornare a un'esistenza pre-nomica e di credere in Dio come vi aveva creduto Abramo.¹⁸⁸ Spiega che la legge porta la conoscenza del peccato (3,22) e il peccato porta una maledizione sotto la legge (3,10-13); di conseguenza nell'ordinamento della legge tutti sono vincolati (cfr. 3,23) e la promessa è sospesa.¹⁸⁹

In Gal 3,11-12 Paolo giustappone i due ordinamenti di fede e legge, sostenendo il primato della prima (Ab 2,4) sulla seconda (Lv 18,5).¹⁹⁰ È importante ammettere che qui si fonda la fede non semplicemente in contrasto con le opere della legge, ma con l'ordinamento della legge e la sua maledizione. In questo contesto Paolo non sta avanzando un'affermazione generica su come sia la fede, anziché le opere della legge, la via

188] Con ciò non si ipotizza che Paolo abbia pensato deficitaria la fede di Abramo, ma che ammetteva che la legge era necessaria per identificare il peccato e, di conseguenza, come prerequisite per la venuta di Cristo.

189] Non è chiaro se Paolo comprenda i gentili sotto la maledizione della legge; i gentili, tuttavia, come ha rimarcato T.L. DONALDSON, sono in effetti vincolati, in un modo o nell'altro, dalla legge. O si trovano direttamente sotto la sua maledizione, oppure il compimento della promessa di Abramo nella loro salvezza è impedito dalla maledizione della legge che resta sulla nazione giudaica ("The 'Curse of the Law' and the Inclusion of the Gentiles: Galatian 3.13-14": NTS 32 (1986) 94-112).

190] H.D. BETZ, *Galatians*, 146-147; A.T. HANSON, *Studies*, 47; E.P. SANDERS, "On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism", in E. Bammel - C.K. Barrett - W.D. Davies (ed.), *Donum Gentilium: New Testament Studies in Honour of David Daube*, Clarendon Press, Oxford 1978, 103-126, soprattutto 105-108.

per la giustizia: questo significherebbe ignorare la maledizione della legge ed attribuire efficacia salvifica a una risposta umana sull'altra.¹⁹¹ Se i credenti sono giusti per fede, non ci sarebbe bisogno che Gesù sia stato crocifisso e l'alleanza abramitica non sarebbe stata vincolata dalla legge.¹⁹² Paolo, al contrario, dimostra che il motivo per cui non si deve fare affidamento sulle opere della legge è perché il Giusto vive di fede (Ab 2,4), e non perché coloro che hanno fede siano giusti.¹⁹³ A sostegno di tale tesi, chiarisce che la maledizione della legge è stata affrontata da uno che è giusto e la cui morte sulla croce ha garantito che *tēn epaggelian tou pneumatos labōmen dia tēs pisteōs* (3,14).¹⁹⁴

Si è analizzata l'interpretazione messianica di Ab 2,4 in rapporto a Rm 1,17. Sebbene qui il legame tra la fede di Cristo e la croce non sia esplicito come in Rm 3, tale relazione è suggerita

191] "Ciò che Paolo intende è che la giustificazione viene esclusivamente da Dio, indipendentemente da qualunque attività umana che comprenda fede e opere, e che siccome la legge mosaica è qualcosa che l'uomo deve compiere non può in alcun modo includere la giustificazione dei galati" (G. HOWARD, *Paul*, 57).

192] Paolo non è semplicemente preoccupato di fondare l'universalità della fede, ma anche di chiarire il rapporto che passa tra la grazia e la fede come vengono rivelate in Cristo.

193] Di parere opposto è F.F. BRUCE, *Galatians*, 161: "In che modo si è giustificati agli occhi di Dio? Paolo ha risposto a questa domanda puntando sull'esperienza di Abramo (v. 6). Si potrebbe comunque sostenere che quello di Abramo fosse un caso particolare, per cui Paolo cita l'affermazione della giustificazione per fede come principio stabile in Ab 2,4b, cui nell'attuale contesto (cfr. Rm 1,17) va dato il senso: 'È colui che è giusto (giustificato) per fede [non dalla legge] che vivrà (troverà vita)'. È difficile vedere in che modo questa interpretazione rispecchi in modo adeguato il fossato aperto dal dono della legge, dall'identificazione del peccato e dalla sospensione della promessa. Lascia inoltre intendere che la via della fede sia rimasta aperta dopo il dono della legge; perché allora ci fu bisogno che venisse Cristo?"

194] N.T. WRIGHT dimostra che qui ciò che a Paolo interessa dimostrare non è che fossero caduti sotto la maledizione della legge i singoli giudei, ma che la nazione giudea, nella sua totalità, fosse stata condannata per non essere riuscita a compiere la propria vocazione di mediare la benedizione divina per ogni popolo ("Curse", 137-156).

dal corso dell'argomentazione. La promessa fatta ad Abramo che in lui sarebbero state benedette tutte le nazioni (cfr. *en soi*, 3,8) fu in origine accolta per fede (*ek pisteōs*, 3,6-9), ma la legge portò la conoscenza del peccato e una maledizione su coloro che non erano in grado di vivere come popolo giusto.¹⁹⁵ La legge, in ogni caso, non è un mezzo di giustificazione, perché non si basa sulla fede (*ek pisteōs*, 3,12).¹⁹⁶ In che modo deve dunque compiersi la promessa? Solo tramite colui che fu giusto riguardo alla legge ma che scelse di abbracciare la maledizione della legge tramite la morte su una croce (cfr. Dt 21,23). Tutto ciò lascia intuire che Paolo ritenesse che il giusto di Ab 2,4 fosse Gesù Cristo,¹⁹⁷ la cui fede fu il canale tramite il quale fu in grado di vincere la maledizione della legge ed ampliare le benedizioni della sua alleanza ai gentili *en Christō Iēsou*, così che si potesse compiere la promessa *dia tēs pisteōs* (3,14).

Un ulteriore sostegno a questa interpretazione viene da uno sguardo più da vicino al rapporto che si dà in Galati tra Abramo

195] È da notare come in Gal 3,11 Paolo passi a parlare della legge, anziché delle opere della legge. Questo, lungi dall'essere un'osservazione puramente stilistica, fa pensare che stesse prendendo in conto l'ordinamento della legge accanto all'ordinamento di fede.

196] A.T. HANSON, *Studies*, 39-51. Si analizzerà sotto la natura del rapporto tra la fede di Cristo e quella degli altri credenti; in questa fase segnaliamo la valutazione di R.B. HAYS: "Le tre interpretazioni possibili di Gal 3,11 (ossia Ab 2,4 come viene utilizzato da Paolo) restano quindi: (a) Il messia vivrà per (la sua) fede (lità). (b) Il giusto vivrà come conseguenza della fede (lità) del messia. (c) Il giusto vivrà per (la sua) fede (nel messia). Il pensiero di Paolo si fa pienamente comprensibile solo se si tengono insieme tutte e tre queste interpretazioni e si mantiene che siano tutte corrette" (*Faith*, 156). Bisognerebbe seguire questa linea interpretativa anche per *dia tēs pisteōs* di Gal 3,14.

197] Questa conclusione può trovare un ulteriore sostegno in Gal 3,23-24, dove la venuta di Cristo è identificata con la venuta della fede (v. sotto). N.T. WRIGHT rimarca che Paolo vuole dimostrare che la promessa originaria ad Abramo mirava a che una famiglia sperimentasse le benedizioni di Dio, famiglia non definita in base al nazionalismo, ma alla fede ("The Seed and the Mediator: Galatians 3.15-20", in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991, 157-174).

e Cristo. Paolo, pur non dilungandosi sul modo con cui la morte di Cristo garantisce la promessa abramitica per i gentili, né su come Abramo abbia ereditato in primo luogo la promessa, lega questi personaggi per il modo con cui la promessa, una volta garantita, viene distribuita. Da questo punto di vista l'unica e la sola vera progenie di Abramo è Cristo (3,16).¹⁹⁸ Non si offre una seria difesa di tale legame, sebbene sembri che sia ricavata dall'importanza della morte di Cristo all'interno della storia della salvezza: come i gentili ricevono lo Spirito promesso tramite Cristo (3,14; cfr. 3,2-5), così Cristo deve essere il rampollo tramite il quale viene compiuta la promessa abramitica.¹⁹⁹

Paolo foggia il rapporto tra Abramo e Cristo parlandone come di un'alleanza o testamento (*diathēkē*, 3,15.17), mostrando così la continuità e il carattere immutabile della promessa originaria.²⁰⁰ È importante ammettere che per Paolo non si tratta del pronunciare da parte di Dio una nuova promessa in Cristo, ma di compiere quella che esiste. Benché il dono della legge separi momentaneamente la promessa abramitica dal suo coronamento, non lo nega né lo soppianta (3,17-18); la legge, piuttosto, portando alla luce la trasgressione, imprigiona tutta l'umanità (giudei e gentili) sotto il peccato, fino alla rivelazione della vera discendenza abramitica (3,19-24).²⁰¹

È in questa situazione dell'umanità imprigionata dalla legge che viene Cristo e, con lui, la fede (3,23). Ma in che modo

198] J.C. BEKER, *Paul*, 37-58. 94-102 e J.D. HESTER, *Concept*, 47-68.

199] S.K. WILLIAMS, "Justification and the Spirit in Galatians": JSNT 29 (1987) 91-100 e C.D. STANLEY, "Curse", 481-511. È anche possibile che Paolo si ritenesse autorizzato a legare Abramo e Cristo in base al fatto che entrambi mostrarono fede.

200] V. in particolare J.D. HESTER, *Concept*, passim e J.J. HUGHES, "Hebrews 9:15ff", 66-91.

201] Anche se è possibile che Paolo avesse in mente solo i giudei quando parla di coloro che si trovano sotto la maledizione della legge in Gal 3,10-14, nei vv. 19-25 ne sono imprigionati in quanto trasgressori tanto giudei quanto gentili; su questo T.L. DONALDSON, "Curse", 102-106.

Paolo comprende il rapporto tra Cristo e l'avvento della fede? Pensa che la fede come risposta umana a Dio giunga all'esistenza per la prima volta con Cristo? Contro questa ipotesi si staglia l'esempio di Abramo e *hoi ek pisteōs* di cui si è ragionato in 3,6-9.²⁰² Cristo è, allora, colui che rende possibile la fede (cfr. *ex akoēs pisteōs*, 3,2.5)? Si potrebbe trattare di una conseguenza della sua venuta, ma non spiega perché Paolo parli della fede che viene rivelata in un momento particolare del passato (*apokalyphthēnai*, 3,23). La rivelazione della fede, inoltre, mette fine all'offerta divina di un *paidagōgos* nella legge e garantisce la giustificazione (3,24-25). Per Paolo l'avvento della fede non è innanzitutto una risposta umana, ma un'iniziativa divina che comporta l'abolizione della maledizione della legge (3,10-14).²⁰³ Sembra quindi probabile che Paolo identifichi la rivelazione della fede in 3,23 con l'avvento di Cristo.²⁰⁴ È la *pistis* di Cristo ad ereditare la promessa abramitica e, sebbene Paolo non specifichi nei particolari il contenuto di tale fede, questa è strettamente collegata alla sua morte, dove sono comprese le conseguenze di condanna della legge (3,13-14.23-25; cfr. 2,19-20).²⁰⁵

202] L'accento paolino qui non è posto sulla domanda se vi fossero singoli credenti prima di Cristo, ma sull'ordinamento di fede che soppianta l'ordinamento della legge.

203] H.D. BEITZ parla della *pistis* come "il verificarsi di un fenomeno storico, non l'atto di credere da parte di un individuo" (*Galatians*, 176); anche R. BULTMANN, *Teologia*, I, 276 e E. KÄSEMANN, *Prospettive*, 124-125.

204] G. BORNKAMM, "Revelation", 96-97; G. EBELING, *Word and Faith*, SCM Press, London 1963 (tr. J.W. Leitch), 204 [or. *Wort und Glaube*, Mohr, Tübingen 1962; tr. it. *Parola e fede* (La Ricerca Religiosa. Studi e Testi 12), Bompiani Milano 1974 (tr. G. Mion)]; R.B. HAYS, *Faith*, 228-233.

205] J.D.G. DUNN conclude che è improbabile che Gal 3,22 parli della fede di Gesù; ritiene, invece, che la "fede in Gesù Cristo" sia l'equivalente escatologico della fede di Abramo (cfr. Rm 4,17-24), dal momento che il vangelo di Gesù Cristo è ora (per Paolo) il luogo in cui l'incondizionata promessa di grazia di Dio giunge alla più chiara espressione" (*Galatians*, 196). Paolo, tuttavia, come vedremo, non ritrae in Galati Abramo in primo luogo come esempio

Si sono trovate prove a conferma di questa interpretazione all'interno della prassi giudiziaria romana contemporanea a Paolo, dove esisteva un artificio testamentario particolare noto come *fidei commissum*, "con cui il testatore lasciava (in teoria) alla buona fede dell'erede di compiere con la proprietà testamentaria qualcosa che lo stesso testatore non poteva compiere". Il "*fidei commissum* era un artificio indispensabile a qualunque testamento che dovesse avere effetto in un godimento dopo la morte del primo erede testamentario, e indispensabile a qualunque testamento che volesse beneficiare persone di un'altra nazionalità".²⁰⁶ Sembra che questa clausola fosse nota agli scrittori cristiani più tardi e avrebbe sicuramente confermato l'esempio di Paolo: si identifica il *fidei commissum* con la fede di Cristo, creando così un legittimo legame non genealogico tra Abramo e Cristo, pur spiegando nel contempo anche come i gentili giungano ad aver parte della promessa.

La *pistis* di Cristo evidente sulla croce è quindi il mezzo con cui si compie la promessa della benedizione rivolta ad Abramo. Vi sono chiari rimandi a questa fede nella forma delle costruzioni con il genitivo soggetto di *pisteōs Christou* (2,16; 3,22) e nella citazione di Abacuc in 3,11.²⁰⁷ La fede di Cristo fa anche

di credente; come nella tradizione giudaica, la fede di Abramo ha un posto particolare nel compimento della promessa di Dio, e per Paolo sono *hoi ek pisteōs* (Gal 3,7.9), non il patriarca, che si possono paragonare con i credenti cristiani. Significativa qui è anche la domanda sul modo con cui Paolo giunse a concludere che Gesù era discendenza di Abramo. Se, come ammetterebbe il professor Dunn, la promessa abramitica si può cogliere e trasmettere solo tramite la fede e se Cristo è il suo unico erede legittimo, allora verosimilmente deve aver mostrato anche lui fede.

206] G.M. TAYLOR, "The Function of *PISTIS CHRISTOU* in Galatians": JBL 85 (1966) 58-76, citazione a p. 66; v. le osservazioni di S.K. WILLIAMS, "Righteousness", 274-275.

207] G. HOWARD parla dell'"atto di fede di Cristo" (*Paul*, 58); anche E.R. GOODENOUGH, "Paul", 45; L.E. KECK, "Jesus", 454-455; G. KITTEL, "Pistis", 427-434; R.N. LONGE-NECKER, *Galatians*, 78-88. 145; D.W.B. ROBINSON, "Faith", 79-80; e molti altri.

parte di un più ampio ordinamento di fede che abbiamo già segnalato in 2,20 e 3,23-26, anche se in questi casi (come in 2,16 e 3,22) si pensa anche alla fede di altri credenti.²⁰⁸

Queste ultime citazioni ci chiedono di chiarire la funzione della fede umana all'interno del processo salvifico, ed è in questo snodo che diventa definitivamente chiara l'argomentazione di Paolo, che non presenta il patriarca come esempio di fede né ritiene che Abramo esemplifichi il modo con cui si fa propria la giustificazione; la fede di Abramo e le benedizioni ad essa associate, piuttosto, sono per Paolo il fondamento della fede e della benedizione di altri.²⁰⁹ Vale a dire che Paolo si serve di Abramo per esemplificare il rapporto tra Cristo e i cristiani:

208] A. DEISSMANN all'inizio del XX secolo ha coniato il vocabolo "Christusglauben" come equivalente delle formule *pistis Christou* perché le riteneva un tipo particolare di genitivo "che potrebbe essere definito il 'genitivo di compagnia' o 'genitivo mistico'", in quanto indicava l'unione mistica con Cristo. "Di Gesù Cristo" qui è sostanzialmente identico a "in Cristo" (*Paul*, 163). Questa impostazione a "punto di vista duplice" è stata ripresa dalla ricerca successiva rimarcando la fede dello stesso Cristo (ad es. l'"espressione polarizzata" di T.F. TORRANCE ["One Aspect", 111-114] e la "fede di Cristo" di S.K. WILLIAMS ["Again", 431-437]) o la fede in Cristo del credente (ad es. la "Christusglauben" di G. FRIEDRICH ["Glaube und Verkündigung bei Paulus", in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70. Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982, 93-113] e la "fede cristiana" di A.J. HULTGREN ["*PISTIS*", 248-263]). Tra le numerose opere che rispecchiano tale impostazione si dovrebbe concedere particolare attenzione all'analisi di R.B. HAYS, *Faith*, soprattutto 139-246.

209] "La fede/ubbidienza di Abramo (che ha conseguenze soteriologiche vicarie per coloro che lo riconoscono come padre) dovrebbe essere compresa in primo luogo non come paradigma della fede dei credenti cristiani, ma innanzi tutto come prefigurazione della fede di Gesù Cristo (cfr. Rm 3,22), la cui fede/ubbidienza ha ora conseguenze soteriologiche vicarie per coloro che lo riconoscono come Signore. Per parlare in generale, dunque, l'importanza del rimando paolino alla vicenda di Abramo starebbe nel fatto che vi trova un precedente all'interno della Scrittura per l'idea che la fedeltà di un solo protagonista scelto da Dio può portare la benedizione divina su 'molti' il cui destino è prefigurato nell'azione di quel protagonista" (R.B. HAYS, "Abraham", 97-98; anche M.D. HOOKER, "*PISTIS*", 330).

Abramo ebbe fede e ricevette la promessa da Dio; *hoi ek pisteōs* sono benedetti non semplicemente perché credono, ma perché nel credere prendono parte alla fede di colui al quale fu rivolta la promessa (3,6-9). Cristo, allo stesso modo, ebbe fede ed ereditò la promessa di Dio rivolta da Abramo, e coloro che credono in lui sono a loro volta benedetti perché la loro fede è radicata nella sua.

La fede umana nell'ordinamento di fede-grazia

La fede di Cristo, come abbiamo segnalato in rapporto ad Abramo, non elimina il bisogno di credere, ma la fede dei credenti è fondata nella sua fede ed è un canale tramite il quale si ricevono le benedizioni divine solo nella misura in cui la loro fede è resa possibile dalla fede di Cristo e vi si riconnette.²¹⁰ Sebbene in Galati la fede di Cristo e degli altri credenti siano strettamente interconnesse (ad es., 2,16; 3,22), Paolo non sostiene che in effetti i cristiani possiedano la fede di Cristo (non più di quanto dica che *hoi ek pisteōs* possiedano la fede di Abramo), ma che tramite la fede trovano il proprio posto all'interno delle benedizioni garantite dalla fede di Cristo.²¹¹ È tuttavia rilevante

210] G. FRIEDRICH, "Glaube und Verkündigung bei Paulus", in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70 Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982, 93-113, soprattutto 104 e H. SCHLIER, *Galati*, 172.

211] Questa natura corporativa delle costruzioni con *pistis Christou* in Paolo è da molti punti di vista la chiave per giungere al senso di tali espressioni e all'enigma se parlino della fede di Cristo o della fede in Cristo, come è ben chiarito da M.D. HOOKER: "Sostengo che dovremmo pensarla [*pistis Christou*] non come un'espressione polarizzata, che rimanda a un'antitesi, ma come espressione concentrica, che inizia sempre dalla fede dello stesso Cristo ma che comprende necessariamente la fede di risposta dei credenti, che rivendicano come propria quella fede. Mentre inoltre gli esegeti hanno tendenzialmente interpretato le affermazioni di Paolo sulla fede in modo individualistico, è molto più probabile che Paolo pensasse in primo luogo alla risposta comunitaria del popolo di Dio, della nuova comunità di coloro che sono in Cristo, che credono in lui e che si affidano a ciò che egli è" ("*PISTIS*", 341).

che le allusioni alla fede di Cristo siano legate a discussioni su che cosa significhi prendere parte a Cristo.²¹²

Si può, per esempio, prendere in conto Gal 2,20, dove Paolo sostiene di essere stato crocifisso con Cristo e che la vita che ora vive *en pistei zō tē tou hyiou tou theou*. Mentre 2,17-19a presenta l'iniziativa umana in rapporto alla giustificazione e al giudizio, l'accento dei versetti 19b-20 ritorna sull'opera divina in Cristo. A differenza di Rm 6,1-11, dove la terminologia battesimale è accompagnata dalla metafora della sepoltura, qui l'accento è posto con forza sull'efficacia salvifica della crocifissione come avvenimento autonomo.²¹³ La condanna di Paolo sotto la legge è stata presa in conto dalla croce, e la sua vita è ora resa possibile dalla fede del figlio di Dio, il cui amore per lui è stato riassunto nella morte sacrificale. Sarebbe inoltre difficile, se si considera l'intimità del vocabolario (*zō de ouketi egō, zē de en emoi Christos*), scorgere in che modo si potrebbe sensatamente distinguere la risposta di fede di Paolo da quella del figlio di Dio che abita in lui.²¹⁴

Il vocabolario di partecipazione è anche tipico dello sviluppo o svolgimento di Gal 3,22 nei versetti successivi. La legge esercitava una funzione vincolante prima della venuta o compimento della fede nella persona di Cristo e il dominio della legge fu spezzato con ciò che fu compiuto tramite la fede (cfr. 3,11-14). Questo ordinamento di fede compiuto in Cristo apre ad altri la possibilità di credere e di accogliere le connesse benedizioni promesse ad Abramo e alla sua discendenza, anzi a tutti

212] A. DEISSMANN, *Paul*, 161-183; R.N. LONGENECKER, *Galatians*, 80-96; S.K. WILLIAMS, "Again", 437-442.

213] R.C. TANNEHILL, *Dying*, 55-61. Di opinione contraria H. SCHLIER, *Galati*, 104-106; c'è poco che lasci pensare che in questo punto Paolo stesse pensando al battesimo cristiano.

214] Vale la pena di segnalare che anche se Gal 2,20 parla della fede nel figlio di Dio, è ancora Cristo che dimora in Paolo. Chi è, quindi, il Paolo (distinto dal "Cristo dentro lui") che crede in questo modo?

coloro che sono figli di Dio *dia tēs pisteōs en Christō Iēsou* (3,26). Non è chiaro se si intenda che *en Christō Iēsou* si applichi a “figli di Dio” o a “fede”.²¹⁵ le due alternative indicano sostanzialmente lo stesso aspetto, sebbene la prima parli senza ambiguità della fede dei credenti. Da una parte la figliolanza in Cristo Gesù dipende dalla fede, dove *pistis* ingloba la fede di Cristo e dei credenti;²¹⁶ dall'altra la figliolanza dipende dalla fede in Cristo Gesù, dove il dativo *en Christō Iēsou* chiarisce l'ubicazione della fede e non il suo oggetto (cioè la fede che dipende dall'essere trovati in Gesù Cristo e nella sua morte, ecc.).²¹⁷ In entrambi i casi il pensiero è molto vicino a quello di 2,16-20 e 3,11-14.²¹⁸

Gal 3,27 indaga la natura delle benedizioni rese disponibili dall'ordinamento di fede per mezzo di *baptizō* ed *endyō*. È probabile che entrambi gli aoristi parlino del medesimo avvenimento e rispecchino punti di vista diversi, dove il passivo *ebaptisthēte* che rimarca la “parte divina” e il medio *enedysasthe* la “parte umana”.²¹⁹ Se si tiene conto della polemica che Paolo altrove nella lettera muove contro i riti e le cerimonie esteriori (ad es., 4,8-11; 5,1-12), è improbabile che in questo passo avesse

215] F.F. BRUCE, *Galatians*, 183-184 e F. MUSSNER, *Galati*, 405-407.

216] È possibile che *pistis* indichi esclusivamente la fede dei credenti, sebbene tale opzione sembri improbabile. La fede in Gal 3,23-25, come abbiamo visto, si identifica con la venuta di Cristo ed è questa, piuttosto che la fede umana, a sostituire la legge e offrire la via alla salvezza. Dire dunque che la fede in Cristo garantisce la figliolanza significa spostare l'attenzione dalla centralità di ciò che Cristo aveva compiuto a favore di tutti a ciò che i credenti compiono per sé alla luce di Cristo; la figliolanza, però (come il superamento delle divisioni umane: Gal 3,28) è una conseguenza della morte di Cristo e non della fede umana nel crocifisso.

217] La maggior parte dei commentatori recenti intende qui *en Christō Iēsou* in senso teologico pregnante; così H.D. BETZ, *Galatians*, 186; F.F. BRUCE, *Galatians*, 184; R.N. LONGENECKER, *Galatians*, 151-154; F. MUSSNER, *Galati*, 407.

218] Ciò può anche rispecchiarsi nella variante *dia tēs pisteōs Christou Iēsou* per Gal 3,26, dove il genitivo soggetto interpreta *en Christō Iēsou* nel senso della fede che sgorga dalla fede di Cristo.

219] J.D.G. DUNN, *Baptism*, 109-113 e F.F. BRUCE, *Galatians*, 185-186.

in mente anzitutto il battesimo in acqua. Un'interpretazione alternativa è suggerita dall'ammissione che nei Settanta *endyō* è utilizzato come metafora per il cambiamento interiore (ad es., Is 61,10; Zc 3,3) e rappresenta talora l'accoglienza dello Spirito Santo (ad es., Gdc 6,34; 1 Cr 12,19; 2 Cr 24,20).²²⁰ Sembra che nel contesto attuale sia quest'ultimo uso a risuonare (cfr. 1 Cor 12,13), in quanto non solo stringe un legame con l'esperienza dei cristiani di Galazia (cfr. Gal 3,1-5), ma contribuisce anche all'identificazione tra l'accoglienza della figliolanza e dello Spirito che abbiamo fatto notare in Gal 4,6. Possiamo quindi segnalare che per Paolo la promessa non viene semplicemente fatta propria per fede (*tois pisteuousin*, 3,22), ma prendendo parte, tramite la fede, a Gesù Cristo, che ereditò la promessa per fede (*ek pisteōs Iēsou Christou*). La fede dei credenti, di conseguenza, non può mai essere disgiunta dalla fede di Cristo. È la sua fede a rendere possibile la fede di altri e a metterli in condizione di prendere parte alla sua eredità.

Possiamo quindi concludere che Galati mostra un rapporto tra la fede di Cristo e quella del credente simile a quanto abbiamo riscontrato in Romani.²²¹ Nelle due lettere Paolo sviluppa la sua comprensione di giustificazione e giustizia con l'aiuto di uno schema tripartito come segue: (i) Dio promette di benedire tutti i popoli tramite Abramo; (ii) Abramo risponde nella fede; (iii) Dio è fedele alla sua promessa portandola a compimento. All'interno di questo *Heilsplan* (disegno di salvezza), la legge vanifica temporaneamente il compimento della promessa finché Cristo, il Giusto, non accoglie il suo giudizio sul peccato

220] Sul retroterra di *endyō*, v. H.D. BETZ, *Galatians*, 188 e A. OEPKE, “*dyō*”, 1559-1563.

221] Vi sono chiaramente delle differenze e, come ci si potrebbe attendere, la presentazione in Romani è più sfumata ed esauriente. La definizione della fede di Cristo come ubbidienza e il suo senso per le realizzazioni della promessa, ad esempio, sono più sviluppati in Romani. Mentre inoltre Paolo si serve in Galati di Abramo per esemplificare il rapporto tra Cristo e i credenti, in Romani il patriarca serve più come esempio di fede.

morendo sulla croce. È sulla croce che la sua fede obbediente è evidente nel modo più preciso, in quanto la fedeltà divina alla promessa si rivolge ugualmente a giudei e gentili. In Cristo si incontrano, di conseguenza, tanto la promessa quanto il suo compimento: la sua fede è contemporaneamente il fondamento della fede umana e il tramite per il suo compimento.

4. LA LETTERA AI FILIPPESI

Fil 3,9: *kai heurethō en autō, mē echōn emēn dikaiosynēn tēn ek nomou alla tēn dia pisteōs Christou, tēn ek theou dikaiosynēn epi tē pistei...*

Traduzione: <8> E soprattutto, continuo a considerare tutto come perdita a motivo del superiore valore dell'essere conosciuto da Cristo Gesù mio Signore [oppure di conoscere Cristo Gesù mio Signore]. Per amore suo ho tollerato la perdita di tutte le cose e le ritengo [non più che] spazzatura, perché possa ottenere Cristo <9> ed essere trovato in lui, senza avere una mia propria giustizia che venga dalla legge, ma una giustizia da Dio tramite la [oppure per mezzo della] fede di Cristo, che porta alla [oppure allo scopo della] fede. <10> [Sì, ho tollerato la perdita di tutte le cose] per conoscere lui e [prendere parte al]la forza della sua risurrezione e la condivisione delle sue sofferenze, continuamente conformato alla sua morte...

La richiesta di circoncisione dei convertiti gentili è messa a fuoco anche all'inizio di Fil 3.²²² E Paolo, dopo aver rivolto una forte esortazione, delinea il motivo per cui la circoncisione sarebbe di scarsa utilità per i credenti filippesi. Spiega che la

222] Sulla natura della minaccia cui si trovavano davanti i cristiani di Filippi, v. la rassegna in G.F. HAWTHORNE, *Philippians* (WBC 43), Word Books, Waco, Texas 1983, XLIV-XLVII e P.T. O'BRIEN, *Philippians*, 26-35.

circoncisione è una scelta di valore solo quando rappresenta un cambiamento interiore o spirituale, mentre l'atto esterno stimola semplicemente la fiducia nella carne ed è carico di pericoli. Paolo lo esemplifica a partire dall'esperienza personale, dove aveva confidato che i propri trascorsi e sforzi lo portassero a una situazione tale da essere irreprensibile *kata dikaiosynēn tēn en nomō* (3,6). Tutto questo cambiò però quando la sua vita subì una trasformazione radicale, con la sua rinuncia a ogni contributo verso una giustizia personale basata sulla legge, per volgersi a Cristo.²²³ Paolo richiama ripetutamente l'attenzione al suo mutamento di atteggiamento verso le cose che un tempo aveva ritenuto guadagno (*kerdos*)²²⁴ utilizzando il verbo *hēgeomai* (3,7.8[2x]), e non può essere senza significato che si impieghi la medesima parola per la *kenosi* di Cristo in Fil 2,6.²²⁵

223] Per quanto non sia citata l'occasione del cambiamento, si tratta quasi di sicuro dello stesso avvenimento che è presentato in Gal 1; v. J. ERNST, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg 1974, 96 [tr. it. *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini* (Il Nuovo Testamento commentato 19), Morcelliana, Brescia 1986 (tr. G. Bof), 129]; R.P. MARTIN, *Philippians: An Introduction and Commentary* (TNTC), Inter-Varsity Press, Leicester 1959, 145 [tr. it. *L'epistola di Paolo ai Filippesi: introduzione e commentario* (Commentari al Nuovo Testamento), G.B.U., Roma 1992]; P.T. O'BRIEN, *Philippians*, 384; ma J.-F. COLLANGE, *The Epistle of Saint Paul to the Philippians*, Epworth, London 1979 (tr. A.W. Heathcote) [or. *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel 1973], 129 e J. GNILKA, *Der Philipperbrief* (HTKNT 10/3), Herder, Freiburg 1968, 192 [tr. it. *Lettera ai Filippesi* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento 10.3), Paideia, Brescia 1972 (tr. G. Re; ed. F. Ronchi), 319].

224] È probabile che siano qui presenti anche rimandi al merito *e/fo* alla giustizia raggiunta in autonomia; v. B.R. GAVENTA, *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Overtures to Biblical Theology 20), Fortress Press, Philadelphia 1986, 29-33.

225] Forse Paolo riteneva che l'auto-svuotamento di Cristo sulla croce avesse guidato la sua stessa esperienza; v. M.D. HOOKER, "PISITIS", 331 e W.S. KURZ, "Kenotic Imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3": in F.F. Segovia (ed.), *Discipleship in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1985, 103-126, in particolare 109-120.

Il motivo di tale legame diventa chiaro in Fil 3,9, dove Paolo segnala che è stata la rinuncia a sé a metterlo in grado di essere trovato in Cristo, ottenendo da Dio una giustizia *dia pisteōs Christou*. Ma come si deve interpretare questa espressione? Una giustizia tramite la fede in Cristo o tramite la fede di Cristo? Per certi aspetti il genitivo oggettivo²²⁶ si accorda con i rimandi agli sforzi di Paolo in rapporto a Cristo che si trovano altrove nel capitolo (ad es., *hēgeomai*, 3,7-8; *diōkō*, 3,12.14), ma non bisognerebbe dimenticare che questi sforzi sono a loro volta sostenuti e resi possibili dallo stesso Cristo (ad es., 3,12).²²⁷ Senza la superiorità dell'opera divina in Cristo è difficile riconoscere alcuna differenza qualitativa di efficacia soteriologica tra le attività paoline prima e dopo la cristofania.²²⁸ In Fil 3,9 Paolo si occupa quindi dell'origine della giustizia e di come farla propria per spiegare la radice della sua nuova condotta. Si mettono a confronto due punti di vista, e il confronto è preciso.²²⁹

giustizia <i>ek nomou</i>	fatta propria per lo sforzo umano (<i>emēn</i> ; cfr. 3,6)
giustizia <i>ek theou</i>	fatta propria <i>dia pisteōs Christou</i>

226] J.-F. COLLANGE, *Philippians*, 130-131; G.F. HAWTHORNE, *Philippians*, 141-142; M.R. VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1897, 116.

227] G. BARTH, *Die Brief an die Philipper* (Zürcher Bibelkommentare), Theologischer Verlag, Zürich 1979, 60-61 [tr. it. *L'epistola ai Filippesi* (I libri dei filosofi), SEI, Torino 1974 (cur. E. Randone)].

228] Vale a dire che prima Paolo si serviva di tutte le proprie energie per perseguire la provvidenza divina nella legge, dopo si serviva di tutte le proprie energie per perseguire la provvidenza divina in Cristo.

229] W. SCHENK sostiene che Paolo presenti tale contrapposizione nella forma del chiasmo (*Die Philipperbriefe des Paulus*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1984, 309-310; v. anche J. ERNST, *Filippesi*, 166 e J. GNILKA, *Filippesi*, 322).

Se si intende che la seconda espressione significhi una "giustizia da Dio fatta propria per la fede in Cristo", le due possibilità diventano notevolmente simili nel loro accento posto sulla risposta umana.²³⁰ Questo, però, difficilmente rispecchia la centralità di Cristo per Paolo (ad es., Fil 2,6-11) e poggia su una dicotomia tra "opere della legge" e "fede in Cristo" che in Filippesi non è evidente.²³¹ Sembra molto più probabile, al contrario, che qui la contrapposizione sia tra giustizia umana e giustizia di Dio;²³² la prima poggia sullo sforzo o risposta umana, la seconda sull'opera divina in Cristo. Paolo non restringe il suo stile di vita kenotico alle opere della legge, perché il suo intero stile d'esistenza ora ruota intorno all'autonegazione, così che Dio, tramite Cristo, è in grado di compiere in lui ciò che non era in grado di fare da se stesso. È questa impostazione a liberarlo per essere trovato in Cristo e, sul fondamento di questa realtà, Paolo può parlare in modo attivo di cercare Dio con tutte le sue

230] J. GNILKA, *Filippesi*, 322 e J. ERNST, *Filippesi*, 132. Il problema dell'impostazione di "dono di grazia" alla fede è che non riesce ad accordarsi con la comprensione paolina del modo con cui Cristo non è solo il tramite della giustizia divina, ma anche della risposta umana. Per Paolo Cristo è il punto in cui Dio si avvicina all'umanità e l'umanità si avvicina a Dio, la sua fede è la fonte di ogni fede. Se Dio è chi concede la fede, allora lo fa tramite la fede di Cristo, dove è posta ogni risposta umana. Essere "in Cristo" non è la conseguenza della fede umana, che viene dall'essere "in Cristo".

231] Troviamo anche un motivo per chiederci perché sia presente in Romani e Galati. J.-P. COLLANGE chiarisce che "la Legge giunge a essere considerata un mezzo di salvezza e in tal modo prende il posto di Dio. Ma la fede non rientra nella medesima categoria, è il punto antropologico di contatto in cui la giustizia di Dio tocca l'uomo (*dia pisteōs*). La fede non ha valore in sé, si limita a volgere una persona a Cristo, che è l'oggetto della fede (*dia pisteōs Christou*)" (*Philippians*, 130). Ci si può tuttavia chiedere se si possa difendere questa distinzione, perché difficilmente qualunque cosa che a un livello esistenziale faccia propria la giustizia di Dio può essere ritenuta "senza valore". Non si potrebbe inoltre sostenere che anche per i giudei la legge è "il punto di contatto antropologico in cui la giustizia di Dio tocca l'uomo"?

232] R.H. GUNDRY, "Grace, Works and Staying Saved in Paul": *Biblica* 66 (1985) 1-38, soprattutto 13-16 e P.T. O'BRIEN, *Philippians*, 395-397.

forze, non perché sia ricaduto nel pensare che ci si possa guadagnare la giustizia, ma perché la giustizia divina è il fondamento e la ragione di tutto ciò che fa: "Posso fare tutto in colui che mi rafforza" (4,13).

Alla luce di queste osservazioni sembra più in linea con il pensiero paolino un'interpretazione di *dia pisteōs Christou* che pensi alla fede dello stesso Cristo.²³³ Il rapporto di ogni cristiano con Dio, da questo punto di vista, è fondato in una relazione con il giusto nei confronti di Dio che viene trasmessa tramite la fede di Cristo. Ma in che modo si deve comprendere questa fede? Abbiamo già richiamato l'attenzione sul legame tra il capitolo 3 e l'inno cristologico di Fil 2,6-11 (cfr. *hēgeomai*) e, in precedenza (cfr. sezione 2) al rapporto tra ubbidienza e fede nel pensiero dell'apostolo. Questi legami, insieme al percorso della lettera, incoraggerebbero i lettori di Paolo a interpretare il fondamento della giustizia divina *dia pisteōs Christou* come la sua ubbidiente autodonzione nella morte, che si è citata nel capitolo 2. Paolo, tramite la fede obbediente di Cristo al volere divino e alla via della salvezza, entra a far parte di un rapporto di giustizia con Dio che viene compiuto in Cristo. Cristo è il luogo in cui la giustizia divina e la fede si danno insieme, e il prendere parte a entrambe è una funzione del suo rapporto peculiare tanto con Dio quanto con l'umanità. Come in Cristo Dio viene vicino all'umanità, così in Cristo l'umanità si avvicina a Dio, ed entrambi i canali di comunicazione sono stabiliti tramite la fede ubbidiente di Cristo.²³⁴

233] M.D. HOOKER, "PISTIS", 331-333; R.P. MARTIN, *Filippesi*, (ot. 132-133); P.T. O'BRIEN, *Philippians*, 379-400; S.K. STOWERS, "Romans 3:30", 671.

234] Il passaggio paolino dalla *hypakoē* di Fil 2,8 alla *pistis* di Fil 3,9 può attestare una comprensione più ampia della fede che comprende l'ubbidienza (ubbidienza, cioè, come espressione di fede; cfr. *hypakoē pisteōs*; Rm 1,5; 16,26) e il desiderio di offrire un legame tra la fede di Cristo e quella dei filippesi. Sembra inoltre, come abbiamo fatto notare prima, che Paolo ritenesse che la fede rappresentasse la risposta di fondo alla grazia divina.

L'interpretazione di *dia pisteōs Christou* come fede di Cristo ottiene ulteriore sostegno da come Paolo si serve del genitivo possessivo in rapporto a Cristo altrove nella lettera.²³⁵ È utile segnalare tre altre costruzioni genivali (1,27 [2x]; 3,8). Dopo che Paolo ha indagato i vantaggi di restare nel suo corpo mortale oppure di andare a stare con Cristo, sposta l'attenzione sulla condotta dei filippesi. Li esorta ad adottare uno stile di vita degno *tou euaggeliou tou Christou*²³⁶ e a lottare insieme *tē pistei tou euaggeliou* (1,27). Il significato della prima costruzione è ambiguo, come impreciso è il rapporto tra *euaggelion* e *Christos*. È possibile che Paolo voglia essere appositamente vago in questo contesto, sebbene il fondamento dell'esortazione morale all'inizio di Fil 2 non sia semplicemente la buona notizia su Cristo, ma Cristo stesso (*en Christō, koinōnia pneumatos*, 2,1) e il prendere parte a lui (*touto phroneite en hymin ho kai en Christō Iēsou*, 2,5; cfr. 3,9); senza dubbio questo chiarisce, almeno in parte, perché Paolo prosegua a parlare di Cristo in termini di umiltà e ubbidienza (2,8).²³⁷ Sembra dunque improbabile che *tou euaggeliou tou Christou* indichi semplicemente il vangelo che ha Cristo come oggetto; si adatta invece con più esattezza al contesto un genitivo appositivo (cioè "il vangelo che è Cristo").²³⁸

235] Come *splanchnois Christou Iēsou* (1,8), *tou pneumatos Iēsou Christou* (1,19), *to ergon Christou* (2,30), *tou staurou tou Christou* (3,18) e *hē charis tou kyriou Iēsou Christou* (4,23); *hemeras Christou Iēsou* (1,6); *eis hēmeran Christou* (1,10; 2,16).

236] Costruzioni simili si trovano spesso in Paolo: "vangelo di Cristo": 1 Cor 9,12; 2 Cor 2,12; 9,13; 10,14; Gal 1,7; 1 Ts 3,2; cfr. Rm 1,9; 2 Cor 4,4; 2 Ts 1,8; "vangelo di Dio": Rm 1,1; 15,16; 1 Ts 2,8-9.

237] È ancora discusso il significato di Fil 2,5 e, di conseguenza, del seguente inno a Cristo; sull'interpretazione etica o esemplare v. W.S. KURZ, "Imitation", 103-126; P.T. O'BRIEN, *Philippians*, soprattutto 253-262; N.T. WRIGHT, "Jesus Christ is Lord: Phil. 2.5-11", in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991, 56-98.

238] J.-F. COLLANGE, *Philippians*, 72-73 e G. FRIEDRICH, "euaggelizomai", soprattutto 1087-1090; v. anche W. SCHENK, *Philippenerbriefe*, 165-169.

Si può anche prendere in considerazione *tē pistei tou euaggeliou* (1,27).²³⁹ Non vi sono qui molte conferme per rendere *pistis* come *fides quae creditur* e per quanto si possa pensare anche alla fede dei credenti, non c'è bisogno che questa sia l'attenzione principale.²⁴⁰ Un indice dell'intenzione paolina qui può essere offerto da Fil 1,29, dove si assicura la possibilità di fede in Cristo e di soffrire per lui sul fondamento della precedente iniziativa divina (*hoti hymin echaristhē to hyper Christou... pisteuein... paschein*).²⁴¹ Questo fa pensare che *tē pistei tou euaggeliou* possa rappresentare il motivo e il mezzo per il discepolato dei filippesi, anziché il suo oggetto o obiettivo.²⁴² Vale a dire che *tē pistei* può essere un dativo strumentale²⁴³ che è seguito da un genitivo possessivo: "per mezzo della fede che appartiene al vangelo". Se, inoltre, si tiene conto della stretta correlazione che si istituisce nel versetto tra Cristo e il vangelo, il soggetto di quella fede deve essere saldamente fondato nel primo. Pertanto, quando Paolo scrive *tē pistei tou euaggeliou* può pensare non soltanto a qualcosa che fanno i credenti, ma a qualcosa di cui essi diventano parte in Cristo nel dividerne la fede e seguirne l'esempio (ad es., *stēkete, synathlountes, pisteuein, paschein*).

La terza costruzione può essere un semplice genitivo oggettivo: Paolo abbandona tutto per la realtà superiore di cono-

239] Questa costruzione ha avuto interpretazioni diverse, come "fede nel vangelo", "la fede provocata dal vangelo", "la fede che è il vangelo", "fedeltà all'insegnamento apostolico".

240] L'ordine paolino che i filippesi debbano mantenere la vita di discepolato non sembra che poggi qui sulla loro iniziativa, ma su ciò che Dio dona *en heni pneumati* e *tē pistei tou euaggeliou*. Questo si accorda con il modo con cui l'apostolo lega spesso gli imperativi etici agli indicativi che indicano ciò che Dio ha fatto.

241] Sul legame tra *charizomai* e il dono divino, v. J. GNILKA, *Filippesi*, 186 e G.F. HAWTHORNE, *Philippians*, 61.

242] Cfr. J. ERNST, *Filippesi*, 83.

243] Cfr. Rm 1,28; 4,19.20; 5,2; 11,20; 1 Cor 16,13; 2 Cor 1,24; Gal 3,20.

scere Cristo (*tēs gnōseōs Christou Iēsou tou kyriou mou*, 3,8).²⁴⁴ Si tratta sicuramente di una possibilità condivisibile, ma forse non esente da dubbi. In primo luogo, tradisce una struttura in cui la conoscenza di Cristo dipende dal considerare tutto il resto una perdita. Ciò non solo pone l'accento sull'iniziativa umana anziché sulla grazia divina, ma non riesce neppure ad accordarsi con il resoconto paolino più dettagliato della sua cristofania in Gal 1. Qui il fondamento dell'incontro con Cristo è la sua conoscenza da parte di Dio (Gal 1,15), realtà che Paolo pretende sia anche tipica dell'esperienza dei cristiani galati (cfr. *nyn de gnontes theon, mallon de gnōsthentes hypo theou*, Gal 4,9). Questo spinge verso una diversa interpretazione di Fil 3,8, in cui *tēs gnōseōs Christou Iēsou tou kyriou mou* parla della conoscenza di Cristo²⁴⁵ e rappresenta il fondamento anziché lo scopo della *kenosi* paolina. Il seguente *di' hon* conferma l'iniziativa divina che è sottintesa in questa possibilità, in quanto la conoscenza di Paolo da parte di Cristo gli rende possibile conoscere Cristo (3,10).²⁴⁶ Questa interpretazione, chiaramente, è tutt'altro che sicura, ma si accorda con l'interpretazione di *dia pisteōs Christou* che abbiamo delineato sopra: la fede di Cristo, come la sua conoscenza di Paolo, offre il fondamento e il principio per la risposta paolina.

Torniamo ora a Fil 3,9 e, in particolare, al significato di *epi tē pistei*. Abbiamo presentato sopra le forme contrapposte

244] G.F. HAWTHORNE, *Philippians*, 137 e M.R. VINCENT, *Philippians*, 100; cfr. J.D.G. DUNN, "Once More", 731-732.

245] Cfr. Rm 11,33; 1 Cor 8,2-3; 13,12; 2 Cor 2,14; 4,6; 10,5. Sull'interpretazione con il genitivo soggetto v. P. VALLOTTON, *Christ*, 86-87; altri, che non vogliono seguire questa possibilità, rimarkano le dimensioni di partecipazione o mistiche di conoscere Cristo (ad es., W. SCHENK, *Philippenerbriefe*, 307-314; R.C. TANNEHILL, *Dying*, 114-123).

246] Può essere rispecchiato un rapporto del genere tra l'iniziativa divina e la risposta umana in Fil 3,12, *diōkō de ei kai katalabō, eph' hō kai katelephthēn hypo Christou [Iēsou]*.

di giustizia che si trovano in questo versetto, sebbene si debba far notare qui che la giustizia divina non è semplicemente *dia pisteōs Christou*, ma anche *epi tē pistei*. La prima di queste formule, come abbiamo visto, può ben indicare la fede di Cristo stesso, ma che cosa pensare della seconda? Paolo non si serve di questa costruzione altrove (cfr. *kai epi tē pistei tou onomatos autou* ecc., At 3,16) e il valore semantico di *epi* non concede un'interpretazione precisa. Molti studiosi preferiscono per *epi* un senso condizionale (cioè "dipende dalla fede", "sulla base della fede"),²⁴⁷ ma solo se unito a un precedente rimando alla fede in Cristo. Questa possibilità funzionerebbe, però, anche se *dia pisteōs Christou* indicasse la fede di Cristo, benché il versetto non parlerebbe più esplicitamente della fede dei credenti.²⁴⁸ Ciò è sicuramente possibile, ma è reso meno probabile dall'accento che nei versetti seguenti si pone sulla risposta personale alla giustizia di Dio.

Un'alternativa più convincente consiste nell'attribuire a *epi* un valore finale anziché condizionale: "ma una giustizia da Dio tramite la fede di Cristo che porta alla [oppure col fine della] fede [dei credenti]". Ciò viene confermato dall'uso paolino della preposizione in altre occorrenze,²⁴⁹ oltre a costituire un legame con i versetti seguenti, dove elabora i sottintesi del vivere nella giustizia di Dio in Cristo.²⁵⁰ L'idea della fede di Cristo come fondamento della risposta umana, inoltre, come abbiamo già visto, si rispecchia anche in Fil 1,27-29. Possiamo dunque concludere che Filippesi fornisce ulteriore conferma della scelta paolina di

parlare della fede nel contesto di che cosa significhi essere in Cristo. Per lui venire alla fede non indica l'inizio dell'appropriazione, da parte del credente, della giustizia di Dio; il canale privilegiato per la giustizia di Dio, piuttosto, è la fede obbediente di Cristo, che offre il fondamento per qualunque fede. Vale a dire che la fede è la risposta con cui i credenti trovano il proprio posto all'interno dell'ordinamento di grazia inaugurato dalla fede di Cristo.

5. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

La nostra panoramica sulle sette costruzioni con *pistis Christou* è ora completa: abbiamo scoperto ragioni decisive per sostenere che Paolo avesse in ognuno di quei casi in mente la fede di Cristo. Nel valutare il senso di queste costruzioni per l'apostolo, inoltre, abbiamo identificato ulteriori ricorrenze di *pistis* che possono a loro volta indicare la fede di Cristo.²⁵¹ La nostra indagine ci ha anche portato a concludere che l'interesse principale di Paolo per la fede di Cristo ha motivazioni soteriologiche e che nella sua comprensione della giustizia divina sono chiari due punti di vista. In primo luogo, la fede obbediente di Cristo interpreta la morte di Gesù dal punto di vista della sua umanità, evidenziandone la solidarietà con la stirpe umana e la continuità con coloro che credono.²⁵² In secondo luogo Paolo, plasmando un legame tra la fedeltà divina all'alleanza (cioè giu-

247] G.F. HAWTHORNE, *Philippians*, 142; J.B. LIGHTFOOT, *St. Paul's Epistle to the Philippians*, Macmillan, London ¹²1913, 150; M.R. VINCENT, *Philippians*, 102.

248] La forma di *epi tē pistei* con l'articolo può definire la fede di una persona specifica (come Cristo).

249] Ad es., *hymeis gar ep' eleutheria eklēthēte*, Gal 5,13; *ou gar ekalesen hēmas ho theos epi akatharsia all' en hagiasmō*, 1 Ts 4,7; cfr. Rm 8,20; 1 Cor 9,10.

250] V. in particolare M.D. HOOKER, "PISTIS", 331-333; P.T. O'BRIEN, *Philippians*, 381-417; R.C. TANNEHILL, *Dying*, 114-123.

251] Ad es. Rm 1,17 [Ab 2,4]; 3,25; Gal 3,2.5.11 [Ab 2,4].14.23-26; Fil 1,27. Il professor Hooker, inoltre, ritiene candidati probabili 2 Cor 1,17-22 e 4,13 (M.D. HOOKER, "PISTIS", 334-336); v. anche M. BARTH, "Faith", 364.

252] Sulla funzione di Cristo come "rappresentante umano" nella teologia paolina, v. J.D.G. DUNN, "Paul's Understanding of the Death of Jesus", in R.J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, 125-141; *Christology*, soprattutto 98-128; N.T. WRIGHT, *Climax*.

stizia) e la fede di Cristo, riesce a dimostrare come quest'ultima diventi un canale per la prima.

È importante rendersi conto che Paolo non si limita a dire che la morte di Cristo apre la possibilità di salvezza per coloro che credono e che, in questo senso, Cristo è la fonte o il fondamento della fede. Sostiene invece che Cristo con, in particolare, la sua morte media le possibilità soteriologiche non solo offrendo un canale per la fedeltà divina all'alleanza, ma anche fissando una continuità esistenziale tra la fede di Cristo e la fede dei credenti.²⁵³ Questo significa che Cristo è il punto in cui la giustizia di Dio è comunicata all'umanità e in cui l'umanità prende parte alla giustizia divina. Per Paolo la fede non è qualche cosa che accade dapprima al di fuori o è separata dal dono di Dio in Cristo, rappresentando un prerequisito di accesso o un mezzo di appropriazione della giustizia di Dio; la fede, piuttosto, è una caratteristica dell'umanità inclusiva di Cristo tramite la quale sulla croce è abbattuta la forza del peccato e a tutti è concesso un modo di rispondere alla grazia divina. È, dunque, questa la buona notizia che rende universale la giustizia o promessa e fedeltà divina all'alleanza: la risposta a Dio non è più determinata dall'etnia, dalla tutela della legge o dallo sforzo umano di qualunque tipo, ma dall'essere trovati in Cristo.

È, pertanto, in questo senso che possiamo parlare di un "ordinamento della fede" nel pensiero paolino e collegarlo

253] V. le osservazioni di M. THOMPSON, che riesamina l'importanza dell'esempio e dell'insegnamento di Gesù in Rm 12,1-15,13: "L'esempio di Cristo non si limita al Cristo preesistente o risorto, ma ha come centro d'attenzione la natura di Gesù, che si vede con la massima chiarezza nella sua morte sulla croce... L'esempio di Cristo non significa per Paolo alcun tipo di riproduzione meccanica della vita e delle opere di Gesù, non più di quanto gli insegnamenti di Gesù costituissero una nuova Torà. Imitazione significa un seguire lo spirito e l'atteggiamento di Gesù, esemplificato e definito sulla croce, che è reso possibile dallo Spirito (*Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (JNTSS 59), JSOT, Sheffield 1991, 238-239; anche 78-86).

strettamente a un "ordinamento della grazia". Ognuno dei due rappresenta una dimensione diversa dell'opera salvifica di Dio in Cristo: il secondo adotta un "punto di vista teologico" e racchiude la giustizia o fedeltà divina all'alleanza che è stata fissata per ogni persona in Cristo, il primo adotta un "punto di vista antropologico" e racchiude la possibilità di rispondere a Dio nella fede. Alla luce di questo duplice punto di vista, inoltre, non ci dovremmo stupire che Paolo parli della fede di Cristo come atteggiamento (cioè, ubbidienza o fedeltà) anziché come contenuto (ad es., in Dio), perché mentre la sua fede apre a tutti la possibilità della fede, la fede di un credente giunge a esprimersi in rapporto al dono di Dio in Cristo; Cristo, di conseguenza, esemplifica una fede di cui egli è, in parte, il contenuto.

Il rapporto tra la fede di Cristo e i credenti può per certi aspetti essere presentato come rapporto di partecipazione, ma non nel senso che il primo elimini il bisogno dei secondi o possa esserne sostituito. La fede, al contrario, è possibile perché tutti possono prendere parte all'ordinamento di fede fondato dalla fede di Cristo. Paolo, dunque, comprende la fede di Cristo in senso molto reale, come fondamento o assicurazione di ogni fede; e mentre il suo rilievo soteriologico lo mette oltre l'emulazione, ci si attende che i credenti condividano la fede e, facendo ciò, riconoscano il proprio ruolo all'interno dell'ordinamento fondato dalla fede di Cristo. È stato, inoltre, in questo contesto che abbiamo osservato somiglianze con altri aspetti della comprensione, da parte dell'apostolo, di che cosa significhi essere "in Cristo". Paolo, per esempio, non ritiene il battesimo un modo per attualizzare o ripetere la morte di Cristo, così che diventi efficace per gli iniziati; ciò minerebbe il rilievo da lui posto sulla completezza dell'opera divina in Cristo. Il battesimo è piuttosto il riconoscimento o la dimostrazione che la morte di Cristo e le sue conseguenze salvifiche abbracciano la persona battezzata, e l'hanno sempre fatto.

Prima di chiudere questo capitolo dovremmo aggiungere qualcosa sull'origine del pensiero paolino sulla fede di Cristo. È possibile che abbia ereditato alcuni elementi dalla tradizione (ad es., Rm 3,24-26, le interpretazioni della morte di Cristo, ecc.).²⁵⁴ Può anche essere stato consapevole dell'attesa che il messia sarebbe stato un uomo di fede²⁵⁵ e quasi di certo sarà stato al corrente delle tradizioni che legavano la fedeltà divina all'alleanza con la fede del suo eletto (ad es., Ps Sal 17). Potrebbe aver contribuito alla formazione dell'apostolo, inoltre, la presentazione dei martiri giudaici, la cui sofferenza e morte era ritenuta sacrificale ed espiatoria, come persone di fede.²⁵⁶ Di particolare rilievo qui è 4 Maccabei, in quanto i martiri maccabei sono legati ai precedenti esempi giudei sul fondamento di una fede comune (*tēn autēn pistin*).²⁵⁷ C'è anche l'influsso della

254] Sembra che Paolo conoscesse una parte dell'insegnamento di Gesù sulla fede (1 Cor 13,2; cfr. Mt 17,20; 21,21; Mc 11,23). È inoltre possibile che la tradizione incastonata in Fil 2,6-11 potesse avere anche un valore educativo, con l'accento posto sull'efficacia salvifica dell'ubbidienza di Gesù (cfr. G. HOWARD, "Phil. 2:6-11 and the Human Christ": CBQ 40 (1978) 368-387 e J. MURPHY-O'CONNOR, "Christological Anthropology in Phil 2,6-11": Revue biblique 83 (1976) 25-50).

255] Ad es., 1 Sam 2,35; Sal 89,25.30.39; Is 11,5; 16,5; 42,3; Ps Sal 17,34.39-40; Odi Sal 4,3.5; 8,10; 39,5.13; 1 Enoc 39,6; 83,8; cfr. Eccl. R. III. 9,1 (su Qo 3,9); Tg Is su 11,4.

256] Ad es., 4 Mac 5,16.25; 7,10.16-19.21-22; 15,24; 16,18-23; 17,1-2.20-22. Qui vi sono due aspetti che sono significativi: in primo luogo la presentazione dei martiri come uomini o donne di fede e, in secondo luogo, la rilevanza soteriologica delle loro morti. Entrambi questi aspetti, come vedremo, sono ripresi nella successiva riflessione cristiana sulla fede di Cristo; è meno chiaro se vi fosse già un precedente giudaico da questo punto di vista. V. le analisi di J.W. VAN HENTEN, "Background", 101-128 e J. SWETNAM, *Jesus*, 23-75.

257] 4 Mac 16,18-23, analizzato nella sezione 3,2; anche M. DE JONGE, "Jesus' death for others and the death of the Maccabean martyrs", in T. Baarda - A. Hilhorst - G.P. Luttikhuisen - A.S. van der Woude (ed.), *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, J.H. Kok, Kampen 1988, 142-151; cfr. 4 Mac 7,11-14; 13,12; 16,18-20; 18,11.

tradizione della Aqedah,²⁵⁸ che celebra la fede di Abramo vista nella sua disponibilità ad obbedire all'ordine divino di uccidere Isacco, suo unico figlio ed erede della promessa, e la rispettiva fedeltà di Dio all'alleanza nel fornire un sacrificio alternativo. Sono significative le somiglianze con l'idea paolina della fedeltà di Dio all'alleanza rivelata nella fede obbediente di Cristo sulla croce, nonostante il parallelo qui non sia preciso, perché in verità non si sacrifica alcuna vita umana e a essere sottolineata è la fede di Abramo e non di Isacco.²⁵⁹ Infine, se si tiene conto della natura del primo incontro di Paolo con il Signore risorto, egli deve aver riflettuto sull'origine della propria fede e, in base alla sua totale dipendenza da Cristo, deve averla fatta risalire anche fino a lui.

258] Si può trovare la maggior parte dei testi significativi in R.J. DALY, "Significance", 45-75; v. B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM Press, London 1992, 325-336 [tr. it. *Teologia biblica: Antico e Nuovo Testamento* (Piemme theologica), Piemme theologica, Casale Monferrato 1998 (tr. E. Gatti), 353-365] per la bibliografia significativa e una rassegna della discussione recente.

259] Dal momento che per Paolo Cristo è la "vittima", ciò si dovrebbe vedere rispecchiato nelle tradizioni della Aqedah che pongono l'accento sulla fede di Isacco; per quanto in alcuni casi ciò possa essere, è la fede di Abramo che tende a essere citata esplicitamente.

4. La fede di Gesù nelle lettere deutero-paoline e pastorali

1. LETTERE DEUTERO-PAOLINE: EFESINI

Le lettere deutero-paoline contengono solo una ricorrenza di una costruzione che assomiglia alla *pistis Christou* di Paolo ma che è significativamente diversa (ossia *dia tēs pisteōs autou*, Ef 3,12). Tanto per cominciare, a *pistis* segue il pronome personale *autou*, che rimanda al Cristo del versetto 11, e non *Christou* o qualche altra definizione, e si precisa *pistis* con l'articolo determinativo.¹ Nel contesto immediato non è attestato nessun termine affine a *pisteuō*, con la conseguenza che se *dia tēs pisteōs autou* indica la fede di Cristo, quella dei credenti è esclusa o deve essere sistemata all'interno della medesima espressione. Infine,

1] Uno dei motivi per cui J.D.G. DUNN rifiuta l'interpretazione di genitivo soggettivo per *pistis Christou* in Romani, Galati e Filippesi è perché manca l'articolo; è dunque aperto alla possibilità che Ef 3,12 parli della fede di Cristo ("Once More, *PISTIS CHRISTOU*", in E.H. Lovering, jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, E.J. Lull (ed.), Scholars Press, Atlanta 1991, 730-744, in particolare 733).

la presenza in 1,15 di *pistin en tō kyriō Iēsou* (cfr. *kai pistois en Christō Iēsou*, 1,1) attesta che l'autore conosceva la costruzione "pistis en con il dativo" e avrebbe potuto utilizzarla in 3,12, nel qual caso l'incertezza su come si rapportassero fede e Cristo sarebbe stata fortemente ridimensionata.²

Una panoramica della natura e della funzione della fede in Efesini³ mostra una struttura complessa e che si comprende forse meglio se la si affronta da diversi punti di vista. Da una parte è evidente il ruolo della fede nel processo di salvezza: la fede segue o dipende dall'ascolto del vangelo e un credente, quando viene alla fede, viene segnato dal sigillo dello Spirito Santo (1,13). L'intero processo di salvezza è, tuttavia, racchiuso dalla grazia di Dio che viene comunicata tramite Cristo e, da questo punto di vista, persino l'udire e il credere rientrano nell'essere in Cristo (cfr. *en hō*, 1,13). Si pone grande attenzione sull'elezione personale in Cristo come realtà che precede la risposta umana (ad es., 1,4-5.11-12.18; 2,10) ed è evidente che, sebbene si possa segnalare l'importanza della fede (ad es., 1,15), persino questo atteggiamento nasce nel dono gratuito da parte di Dio che tutto abbraccia in Cristo e da quello è reso possibile.⁴

In un certo numero di occasioni, inoltre, si parla della fede come di un dono di Dio. In Ef 2,8, per esempio, l'autore sostiene che *tē gar chariti este sesōsmenoi dia pisteōs; kai touto ouk*

2] *Pistis en* non è tuttavia senza ambiguità, perché l'espressione può indicare la posizione anziché l'oggetto della fede.

3] Si possono riassumere come segue le ricorrenze della famiglia verbale di *pisteuō* in Efesini: *pisteuō* (2): 1,13.19; *pistis* (8): 1,15; 2,8; 3,12.17; 4,5.13; 6,16.23; *pistos* (2): 1,1; 6,21.

4] Si presenta quindi la fede come solo una delle molte benedizioni che vengono garantite tramite Cristo; v. anche: redenzione e perdono: 1,7-8; vita: 2,1.5; risurrezione: 2,6; riconciliazione: 2,11-17; 3,5-6; accesso a Dio: 2,18; 3,12; appartenenza: 2,19-22; 3,6; grazia: 1,6.7; 2,7; sapienza e conoscenza: 1,9.17-23; 3,18-19; Spirito Santo: 1,13-14; 3,16; doni: 4,11-12; corazza di Dio: 6,10-17.

ex hymōn, theou to dōron. Questo versetto giunge alla fine di una sezione che indaga la pervasività della salvezza di Cristo (2,1-10):⁵ quando l'umanità fu afferrata dalla trasgressione, dalla morte e dalla testarda disubbidienza, Cristo la fece vivere con sé (*synezōpoiēsen tō Christō*, v. 5); la sollevò dalla morte e la fece assidere con sé nelle regioni celesti (*synēgeiren kai synekathisen*, v. 6). Facciamo qui notare come l'integrità dell'opera divina in Cristo si estenda oltre la morte al peccato ed abbracci risurrezione ed esaltazione. Per l'autore, dunque, Cristo non solo porta la possibilità della vita, ma sigilla anche quella vita prima della risposta umana: *chariti este sesōsmenoi* (v. 5).⁶ Il ritornello è ripreso al versetto 8, ma questa volta viene precisato con *dia pisteōs*. Ciò, preso a sé, sembra un riconoscimento del contributo che il credente porta alla salvezza, ma il seguente *kai touto ouk ex hymōn, theou to dōron* segnala che persino la fede trova origine in Dio ed è da lui concessa come dono di grazia.⁷

L'autore, certo, può essere impegnato a presentare l'intero processo salvifico, e non solo la fede, come dono di Dio, ma

5] A.T. LINCOLN, *Ephesians* (WBC 42), Word Books, Dallas 1990, 83-121 e R. SCHNACKENBURG, *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991 (tr. H. Heron), 86-101.

6] Il tempo perfetto evidenzia la caratteristica permanente della salvezza in Cristo.

7] C.L. MITTON ipotizza che l'autore avesse in mente a questo punto due aspetti della fede, una volontà passiva ad accogliere i doni di salvezza di Dio e una prontezza attiva ad andare dove portasse la grazia di Dio (*Ephesians* (New Century Bible), Morgan & Scott, London 1976, 96). Sostiene anche che mentre si può intendere la prima come dono di Dio, questo non vale per la seconda. Nel testo c'è tuttavia poco che faccia pensare a questa distinzione che, in ogni caso, non riesce a cogliere la portata di Cristo per la salvezza, ossia il suo ruolo non solo all'interno del dono di salvezza ma anche della risposta a tale dono. Pare al contrario che l'osservazione di R. SCHNACKENBURG sia sulla strada giusta: "Sembra che sia stato scelto volutamente *dōron* (solo qui in Ef) per indicare la grazia della loro chiamata che porta contemporaneamente la fede che è effusa su tutti i cristiani, al contrario delle grazie particolari (cfr. *dōrea* in 3,7; 4,7)" (*Ephesians*, 98).

quest'ultima è di certo compresa.⁸ Il modo con cui *ouk ex hymōn* viene riecheggiato dal successivo *ouk ex ergōn*, inoltre, segnala che in questo punto l'attenzione è concentrata sul ruolo della risposta umana all'interno della salvezza. In Efesini ben poco favorisce un'interpretazione limitata di *ergōn* come opere della legge, e una resa più adeguata parlerebbe piuttosto di impegno umano che porta alla fiducia in se stessi (cfr. *hina mē tis kauchēsētai*, 2,9).⁹ Si potrebbe evidentemente considerare in questo modo la fede se non fosse interpretata come espressione della grazia divina concessa liberamente e senza merito. Sembra così che persino l'arrivo alla fede o la sua manifestazione debbano essere situate nella predilezione divina in Cristo (cfr. 1,4-6; 2,10).

La convinzione che la fede sia un dono di Dio può anche essere visibile in Ef 6,16.¹⁰ Lo scudo della fede (*ton thyreon tēs*

8] "Il pronome neutro 'questo' può indicare una tra tre cose: la 'grazia', il verbo 'salvati', il nome 'fede'. È merito di Agostino quello di aver rimarcato che la *gratia gratis data* comprende il dono della 'fede' all'uomo. La fede non è un contributo dell'uomo alla salvezza, e meno che mai un contributo meritorio. Un vero credente non si vanterà mai che il proprio venire alla fede, il proprio perseverarvi e la propria dimostrazione (etica) di fede siano opera propria... Il pronome 'questo' di Ef 2,8 non deve però avere il senso limitato (anti-pelagiano). Può indicare anche l'elezione eterna per grazia e l'effusione della grazia che è citata in 1,4-8 e la predicazione della 'vera parola, il messaggio che salva' (1,13)" (M. BARTH, *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary* [New Testament Theology], Doubleday, Cambridge 1993, I, 225; anche J. ERNST, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg 1974, 309 [tr. it. *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini* (Il Nuovo Testamento commentato 19), Morcelliana, Brescia 1986 (tr. G. Bof), 423-424] e R. SCHNACKENBURG, *Ephesians*, 98).

9] "Qui in Efesini, però, si utilizza semplicemente il vocabolo 'opere', non 'opere della legge'... 'Opere' sta ora per lo sforzo umano in genere. Non si raggiunge la salvezza con un'esecuzione umana o un qualunque tentativo di guadagnarsi l'approvazione di Dio" (A.T. LINCOLN, *Ephesians*, 112). In Efesini si trova quattro volte *ergon* (2,9-10; 4,12; 5,11), mai legato a *nomos*.

10] C.L. MITTON, *Ephesians*, 226; R. SCHNACKENBURG, *Ephesians*, 278-279; v. anche in che modo M. BARTH leghi la fedeltà di Dio alla fede dell'umanità (*Ephesians*, II, 772-773).

pisteōs) costituisce una parte dell'armatura di Dio di cui i cristiani di Efeso sono esortati a rivestirsi (*endysasthe*, 6,11; *anabalēte*, 6,13; cfr. 6,16), così da essere in grado di non cedere di fronte all'ostilità spirituale. Dei sei componenti che sono citati, cinque provengono evidentemente da Dio (verità, giustizia, vangelo di pace, salvezza e Spirito), il che fa pensare che *pistis* venga dalla medesima fonte.¹¹ Bisognerebbe richiamare anche l'attenzione sulla benedizione di Ef 6,23, dove si mettono insieme pace, amore e fede. Non è sicuro il rapporto esatto tra questi elementi, ma vi possono essere pochi dubbi che tutti e tre vengano *apo theou patros kai kyriou Iēsou Christou*. È quindi possibile che Efesini confermi un certo numero di rimandi alla fede come dono che viene da Dio (2,8; 6,16.23), sebbene non sia chiaro in questa fase in che senso bisognerebbe intendere *pistis* come attributo o privilegio divino.

È con queste osservazioni in mente che torniamo a *dia tēs pisteōs* di Ef 3,12. Questo versetto rientra in una più ampia presentazione in cui nelle intenzioni salvifiche predeterminate di Dio, rese note tramite Gesù Cristo, si inseriscono le responsabilità dell'autore e della Chiesa nell'evangelizzazione. È Cristo, da questo punto di vista, a costituire il fondamento (*en hō*) di *tēn parrēsiā kai prosagōgēn en pēpoithēsei*.¹² Ma come bisognerebbe intendere *dia tēs pisteōs autou? Autou* rimanda a *en tō Christō*

11] L'Antico Testamento e in particolare i Salmi contengono molti rimandi a Jahweh in persona o a una delle sue qualità come scudo (ad es., Gn 15,1; 2 Sam 22,3.31.36; Sal 3,4; 5,13; 7,11; 18,3.31; 28,7; 33,20; 59,12; 84,10.12; 91,4; 115,10; 144,2; Pr 2,7; 30,5; cfr. Sal 47,9; 89,19). Di tanto in tanto si parla della protezione di Jahweh come scudo come fondamento della fiducia (ad es., Sal 28,7; 33,20-21; 84,11-12; 115,10) e in Sal 91,4 si paragona la sua fedeltà a uno scudo.

12] Il contesto non chiarisce se queste qualità rimandano alla sfera del discepolato e della missione o, più in particolare, alla posizione del cristiano davanti a Dio. *Prosagōgē* si trova solo tre volte nel Nuovo Testamento e qui il suo impiego ricorda Ef 2,18 (cfr. Rm 5,2), dove si pensa ai mezzi di salvezza; v. M. BARTH, *Ephesians*, I, 347; C.L. MITTON, *Ephesians*, 128; R. SCHNACKENBURG, *Ephesians*, 143).

Iēsou tō kyriō hēmōn del versetto precedente, con l'invito a un confronto con simili costruzioni genitivali che comprendono Cristo. La maggior parte di esse esige un'interpretazione possessiva o soggettiva, sebbene altre siano più ambigue o debbano essere rese in modo diverso.¹³ Si utilizza inoltre spesso in Efesini *dia* seguita da Cristo al genitivo per presentare il mezzo con cui è garantita la salvezza divina.¹⁴ Particolarmente significativo qui è Ef 2,18, in quanto parla anche di accesso (*prosagōgē*) a Dio tramite Cristo. La corrispondenza tra 3,12 e 2,18, in effetti, quando sia analizzata insieme ad altre costruzioni con *dia*, costituisce un argomento contro l'interpretazione di *dia tēs pisteōs autou* come genitivo oggettivo (cioè, fede in lui) e fa propendere per un rimando alla fede dello stesso Gesù (ad es., "... nel quale [Gesù Cristo] abbiamo coraggio e fiducia di approdare [a Dio] tramite la sua [cioè di Cristo] fede [che condividiamo]...").¹⁵

Si può pensare alla fede di Cristo anche nel seguito del capitolo, quando l'autore prega che i cristiani di Efeso ricevano, se-

condo le ricchezze divine nella gloria, le risorse per conoscere la portata dell'amore di Cristo e della pienezza di Dio (3,14-21). Si precisano almeno due dimensioni di questa sovvenzione, nelle quali ritroviamo una struttura simile (3,16-17):¹⁶

essere rafforzati nella/di forza *dia tou pneumatou autou*
eis ton esō anthrōpon
 perché Cristo inabitante *dia tēs pisteōs en tais kardiais hēmōn*

Se nel primo caso lo Spirito di Cristo è l'agente o il mezzo con cui si rafforzano i credenti, allora nel secondo caso l'autore potrebbe sostenere che la presenza inabitante di Cristo sia garantita dalla fede di Cristo.

È quindi possibile che in *dia tēs pisteōs autou* di 3,12 e in *dia tēs pisteōs* di 3,17 si debba vedere un rimando alla fede di Cristo; a restare poco chiaro è che cosa intendesse con ciò l'autore. A differenza delle costruzioni con *pistis Christou* di Romani, Galati e Filippesi, vi sono pochi indizi nel contesto immediato riguardo al contenuto della fede di Cristo. Il legame tra 3,12 e 2,18¹⁷ permette, però, di fare un passo in avanti in quanto il secondo versetto viene alla fine di una sezione relativa al modo con cui si fonda la riconciliazione di Dio tramite la morte di Cristo. Difatti, Ef 2,1-18 rappresenta l'unico esame approfondito della "meccanica" della salvezza in Efesini (cfr. Ef 1,7.20)¹⁸ e per quanto non sia assolutamente ampio o raffinato come quelli che si trovano nelle epistole paoline, sembra comprendere gran parte di ciò che l'autore prosegue a dire sugli "esiti" della salvezza. Ci sarebbe di conseguenza bisogno di ipotizzare un'esposizione del genere, a meno che si comprenda Ef 2,1-18

13] Ad es., *Paulos apostolos Christou Iēsou* (1,1); *en tō haimati tou Christou* (2,13); *to anexichniaston ploutos tou Christou* (3,8); *ten hyperballousan tēs gnōseōs agapēs tou Christou* (3,19); *kata to metron tēs dōreas tou Christou* (4,7); *eis oikodomēn tou sōmatos tou Christou* (4,12); *eis metron hēlikias tou plērōmatos tou Christou* (4,13); *en onomati tou kyriou hēmōn Iēsou Christou* (5,20); *hōs douloi Christou* (6,6); cfr. *ho desmios tou Christou* (3,1); *en tō mysteriō tou Christou* (3,4); *hypotassomenoi allelois en phobō Christou* (5,21).

14] Ad es., adozione (1,5); redenzione (1,7); riconciliazione (2,16); accesso a Dio (2,18); forza spirituale (3,16); anche salvezza (2,8); coeredi (3,6); inabitazione di Cristo (3,17); cfr. 1,1; 2,4; 3,10.

15] M. BARTH rende così Ef 3,12: "In lui e a motivo della sua fedeltà facciamo con fiducia uso del nostro libero accesso [a Dio]" (*Ephesians*, I, 326). A sostegno di questa traduzione prosegue a commentare: "Poiché in 2,18, nel parallelo più vicino a 3,12, si presenta come mediatore dell'accesso a Dio di giudei e gentili il solo Cristo, e poiché la fede dei membri credenti della Chiesa non è stata ancora esplicitamente citata (esclusi 1,1.15.19; 2,8), è improbabile che Paolo potrebbe improvvisamente attribuire alla 'loro' sola fede una funzione mediatrice" (1, 347); anche C.L. MITTON, *Ephesians*, 128 e D.W.B. ROBINSON, "Faith of Jesus Christ": a New Testament Debate": RTR 29 (1970) 71-81, in particolare 75.

16] J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HTKNT 10/2), Herder, Freiburg 1977, 182-185 e A.T. LINCOLN, *Ephesians*, 206-207.

17] M. BARTH, *Ephesians*, I, 347 e R. SCHNACKENBURG, *Ephesians*, 142.

18] Sull'importanza di questa sezione v. A.T. LINCOLN, *Ephesians*, XCI-XCII e s.l.

come punto di riferimento fondamentale che dà senso e autorità alle ramificazioni della grazia divina tramite Cristo che si analizzano altrove nella lettera.

Alla luce di ciò sembra ragionevole attenderci che il significato della fede di Cristo in 3,12 e 3,17 dipenda da 2,1-18¹⁹ e, in particolare dalla morte di Cristo, tramite la quale fu garantita per tutti la riconciliazione (2,13-17). È possibile che si sottintenda un'interpretazione più generica della fede di Cristo come affidabilità di Dio,²⁰ ma si pone evidentemente l'accento sul senso soteriologico della croce; l'interpretazione dell'autore, da questo punto di vista, è simile a quella esposta in Romani, Galati e Filippesi. Bisognerebbe anche far notare che non si indaga la funzione esemplare della fede di Cristo, nonostante questa fede offra il fondamento della fede dei credenti. Questa osservazione esige però un'ulteriore chiarificazione.

Abbiamo già notato come l'autore possa trattare senza ambiguità dell'importanza della fede dei credenti (ad es., 1,13-15),²¹ pur sostenendo anche che la fede appartiene all'ordinamento della grazia e debba essere ritenuta, in origine, un dono di Dio (ad es., 2,8; 6,16.23). La fede rientra quindi nella disposizione salvifica di Dio che viene definita in rapporto alla persona di Cristo e apparentemente alla sua morte; l'autore può addirittura pensare alla comunicazione dell'amore divino come espressione di fede (cfr. 6,23). In Efesini è Cristo a dare origine

19] La fede di Cristo non è l'unico fenomeno da comprendere in rapporto al nucleo soteriologico della lettera; c'è bisogno di un'impostazione simile per il mistero di Cristo (3,4), la sua ricchezza (3,8), amore (3,19), dono (4,7), conoscenza (4,13) e pienezza (4,13).

20] Per esempio la valutazione che M. BARTH offre di *pistis* in 2,8, dove riconosce tre elementi: la pienezza di Dio, la fede (Ità) di Cristo e la fede umana (*Ephesians*, I, 224-225).

21] "Per quanto riguarda l'accoglienza del vangelo cristiano, si può ritenere il credere come il legame vitale tra l'ascolto della parola e il ricevere lo Spirito" (A.T. LINCOLN, *Ephesians*, 39; anche J. GNILKA, *Epheserbrief*, 85).

e, in una certa misura, sostanza alla fede, ma vi è soprattutto la consapevolezza che ogni fede è fondata in lui, perché è lui a includere ogni aspetto della salvezza divina. Questo intimo rapporto tra Cristo e il credente potrebbe spiegare perché talora sembra si ignori la fede dei credenti. Al contrario delle formulazioni con *pistis Christou*, in cui si lega la fede di Cristo a un rimando distinto alla fede dei credenti, in 3,12 e nei versetti circostanti si trova una sola ricorrenza del gruppo di *pisteuō*.²² Abbiamo inoltre indicato per quale motivo è improbabile che ciò parli in primo luogo della fede in Cristo, valutazione che è in accordo con l'accento che viene posto altrove nel capitolo sull'iniziativa divina.²³ Mentre è improbabile che sia la fede dei credenti il referente principale di *pistis* in 3,12, quest'idea potrebbe essere contenuta nell'interpretazione che l'autore offre della natura inclusiva della fede di Cristo. Vale a dire che, come per altri aspetti della salvezza, la fede dei credenti è compresa nel dono gratuito di Dio in Cristo.

Se si accoglie questa affermazione, si può riconoscere in Efesini uno sviluppo naturale ma significativo nel rapporto tra la fede di Cristo e quella dei credenti. Abbiamo fatto notare, nel caso di Romani, Galati e Filippesi che bisognerebbe comprendere la fede nel contesto di ciò che significa prendere parte a Cristo e che la fede di Cristo, ricapitolata nella sua ubbidienza sofferente sulla croce, offre il fondamento e il contesto di ogni fede. Su questo sfondo si mantiene una distinzione tra le diverse espressioni della fede. I dati di Efesini lasciano, tuttavia, intuire che l'intimità del rapporto tra Cristo e i credenti sia tanto profonda da potersi parlare della fede dei secondi quasi esclusivamente come fede di Cristo: la sua risposta comprende ogni ri-

22] Abbiamo già fatto notare che Ef 3,17 può anche parlare della fede di Cristo.

23] Ad es., la grazia divina e le sue modalità d'espressione sono date (3,2.8.9.16-19), fatte conoscere (3,3) e rivelate (3,3.5); gli intenti eterni di Dio, inoltre, sono compiuti in Cristo (3,11).

sposta umana. Possiamo dunque concludere che per l'autore di Efesini la fede è entrata a far parte delle intenzioni prestabilite di Dio e della pre-elezione in Cristo.²⁴

2. EPISTOLE PASTORALI: 1 E 2 TIMOTEO

L'assenza di costruzioni con *pistis Christou* nelle epistole pastorali spinge a rivedere la nostra impostazione nelle indagini sulla fede di Cristo.²⁵ Questa omissione può essere una semplice

24] V. le osservazioni di R.C. TANNEHILL su Cristo come uomo onnicomprensivo e rappresentativo in Efesini e Colossesi (*Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology* (BZNW 32), Töpelmann, Berlin 1967, 47-54). Sembra che l'interpretazione con il genitivo oggettivo per *dia tēs pisteōs autou* in 3,12 sia problematica, alla luce di come l'autore comprende la salvezza divina come pienamente realizzata in Cristo. Rudolf SCHNACKENBURG, per esempio, ritiene che "l'espressione 'fede in lui (Gesù Cristo)' ci ricord[i] la richiesta di fondo della realizzazione della salvezza (2,8) e il fondamento costante dell'esistenza cristiana (cfr. 4,5; 6,16)" (*Ephesians*, 142); rimarca tuttavia, nell'analisi di Ef 2,8, che la fede è un dono di Dio in Cristo (98). Se la fede è un dono di Dio, non è per nulla chiaro in che senso possa anche essere una "richiesta per il perfezionamento della salvezza".

25] Il gruppo verbale di *pisteuō* è ben rappresentato nelle pastorali: 1 Timoteo: *pisteuō* (3): 1,11.16; 3,16; *pistis* (19): 1,2.4.5.14.19[x2]; 2,7.15; 3,9.13; 4,1.6.12; 5,8.12; 6,10.11.12.21; *pistos* (11): 1,12.15; 3,1.11; 4,3.9.10.12; 5,16; 6,2[x2]; *apistia* (1): 1,13; *apistos* (1): 5,8; 2 Timoteo: *pisteuō* (1): 1,12; *pistis* (8): 1,5.13; 2,18.22; 3,8.10.15; 4,7; *pistos* (3): 2,2.11.13; *pistoō* (1): 3,14; *apisteō* (1): 2,13; Tito: *pisteuō* (2): 1,3; 3,8; *pistis* (6): 1,1.4.13; 2,2.10; 3,15; *pistos* (3): 1,6.9; 3,8; *apistos* (1): 1,15. Sul senso della fede nelle pastorali, v.: R. BULTMANN - A. WEISER, "πιστεύω κτλ", *IDNTVI*, 174-228, soprattutto 213-214 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti (cur.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, X, 337-488, soprattutto 442-444]; G. KRETSCHMAR, "Der paulinische Glaube in den Pastoralbriefen", in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70. Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982, 115-140; H. VON LIPS, *Glaube - Gemeinde - Amt* (FRLANT 122), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 25-93; P.H. TOWNER, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSS 34), JSOT, Sheffield 1989, 121-147; S.G. WILSON, *Luke and the Pastoral Epistles*, SPCK, London 1979, 28-31;

questione di stile, per quanto signaleremo possibili motivi teologici in una fase successiva. Per ora volgiamo la nostra attenzione su alcune formulazioni simili, in cui un'espressione preposizionale attributiva che comprende *Christō Iēsou* precisa una ricorrenza di *pistis* senza articolo:

- 1 Tm 1,14 *hē charis tou kyriou hēmōn meta pisteōs kai agapēs tēs en Christō Iēsou*
 1 Tm 3,13 *kai pollēn parrēasian en pistei tē en Christō Iēsou*
 2 Tm 1,13 *hōn par'emou ekousas en pistei kai agapē tē en Christō Iēsou*
 2 Tm 3,15 *eis sōtērian dia pisteōs tēs en Christō Iēsou*

Porre l'articolo dopo *pistis* e non prima²⁶ sottolinea la natura limitativa di ciò che segue e mette in guardia contro un'interpretazione che ricordi l'impostazione di "fede in Cristo Gesù". Una rassegna di costruzioni simili nelle pastorali fa pensare che il qualificante in dativo indichi il contesto e/o il contenuto di ciò che viene qualificato.²⁷ Particolarmente interessanti qui sono 2 Tm 1,1 (*kat'epaggelion zōēs tēs en Christō Iēsou*) e 2,10 (*kai autoi sōtērias tychōsin tēs en Christō Iēsou*), dove la "promessa di vita" e la "salvezza" sono strettamente legate all'essere in Cristo. È dunque possibile che si intenda un senso simile per le costruzioni con *pistis* che passiamo in rassegna.

Il contesto ci permette di penetrare più in profondità il senso di queste espressioni. 1 Tm 1,14 è inserito in una sezione

M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, soprattutto 38-40.

26] O anche tanto prima quanto dopo (cfr. *en tē chariti tē en Christō Iēsou*; 2 Tm 2,1).

27] Ad es.: *ē oikonomian theou tēn en pistei* (1 Tm 1,4); *kai pantōn tōn en hyperochē ontōn* (1 Tm 2,2); *pros paideian tēn en dikaiosynē* (2 Tm 3,16); *ouk ex ergōn tōn en dikaiosynē* (Tt 3,5); cfr. *mē amelei tou en soi charismatos* (1 Tm 4,14); *hypomnēsion labōn tēs en soi anypokritou pisteōs* (2 Tm 1,5).

autobiografica che presenta come Paolo²⁸ sia venuto alla fede (1,12-17). L'accento è posto globalmente sull'iniziativa divina contrapposta all'ostilità umana, proprio come la grazia di Cristo sovrabbonda *meta pisteōs kai agapēs tēs en Christō Iēsou* (1,14). Se si tiene conto del fatto che qui si parla di *pistis* e *agapē* in una situazione di alienazione umana (*apistiā*, 1,13), questi concetti rappresentano probabilmente i frutti della grazia e non delle risposte ad essa.²⁹ Queste stesse espressioni della grazia del Signore nel ministero di Paolo possono far sì che altri giungano alla fede, ma solo perché Cristo opera per tramite suo (1,16). È quindi l'iniziativa di Cristo nella vita di Paolo ad essere il fondamento del suo rapporto con Dio e del suo discepolato:³⁰ Cristo Gesù ha mostrato misericordia (*ēleēthēn*, 1,13.16), lo ha ritenuto³¹ affidabile per servire (*piston*, 1,12) e gli ha affidato il vangelo (*epistēuthēn*, 1,11). Sembra quindi probabile che *pisteōs* e *agapēs* rappresentino caratteristiche di Cristo e la sua presenza abilitante nella vita dei cristiani, anziché risposte umane alla

- 28] Per quanto le pastorali possano non essere state scritte da Paolo, le sezioni biografiche sono formulate in base alla sua vita tanto che, in tal modo, ne è almeno l'autore ideale.
- 29] M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles*, Hermeneia, Philadelphia 1972 (tr. P. Buttolph - A. Yarbro), 28 e J. ROLOFF, *Der erste Brief an Timotheus* (EKKNT 15), Benziger-Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1988, 95. Questa distinzione è in qualche modo artificiosa, in quanto fede e amore possono essere i frutti della grazia vista nella risposta umana a Dio, risposta che in sé è resa possibile da quella grazia. Ciò che vorremmo rimarcare è tuttavia che quella fede e amore scaturiscono dall'iniziativa divina, più che umana.
- 30] V. HASLER, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Züricher Bibelkommentare), Theologischer Verlag, Zürich 1978, 14-15 e J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (BNCT), A. & C. Black, London 1963, 51-56.
- 31] Il verbo *hēgeomai* in 1 Tm 1,12 non comporta necessariamente un giudizio di valore riguardo all'adeguatezza di colui che è ritenuto *pistos*, può limitarsi a indicare la caratteristica del soggetto. È questa la forza del verbo nell'unica altra ricorrenza nelle pastorali, dove gli schiavi devono ritenere (*hēgeisthōsan*) i propri padroni degni di onore per amore del vangelo e non perché necessariamente lo meritino (1 Tm 6,1).

grazia divina in Cristo.³² Questo, come vedremo, non comporta un assunto contro la volontà del credente né che non si possa parlare di fede e amore come qualità umane, ma segnala la convinzione dell'autore che siano in radice legate alla persona di Cristo.³³ Per lui fede e amore appartengono a Cristo e il loro valore è intimamente legato a questo significato soteriologico.

L'idea di Cristo come colui che concede la definizione e la sostanza della fede si trova anche in 1 Tm 3,13, dove si evidenzia che i diaconi coscienziosi acquistano ruolo e fiducia *en pistei tē en Christō Iēsou*. Questa fiducia (*parrēsia*), come il contesto chiarisce, non si basa sul credere in Cristo o in idee giuste su di lui, ma sul praticare uno stile specifico di esistenza che è delineato da Cristo.³⁴ Questa corrispondenza richiama l'attenzione sul rilievo che nelle pastorali si pone sulla definizione di fede³⁵ e si

- 32] "Sostenendo che *agapē* e *pistis* sono *en Christō Iēsou*, Paolo indica che le loro fonti sono in Cristo a motivo del suo essere in Cristo" (G.W. KNIGHT III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* [NIGTC], Eerdmans, Grand Rapids 1992, 99; anche N. BROX, *Die Pastoralbriefe* (Regensburger Neues Testament), F. Pustet, Regensburg 1969, 110-111 e J. ROLOFF, *Timotheus*, 95).
- 33] "La fede e l'amore sono precisate come *in Cristo Gesù* (cfr. 2 Tm 1,13), espressione che è molto di più di una perifrasi per indicare un 'cristiano', come le traduzioni tentano di mostrare. Coloro che ne limitano il significato sostengono che dove 'in Cristo' ha il senso mistico pieno che è consueto in Paolo è utilizzato di persone, non di qualità. Ma la fede e l'amore non sono qualità che stiano sospese per aria bensì appartengono sempre a persone; il loro possessore personale, anche se resta non citato, è sempre sottinteso. Qui si lascia intendere che siano l'espressione visibile del rapporto vivente del cristiano con il suo salvatore" (J.N.D. KELLY, *Pastoral Epistles*, 53-54; non sono d'accordo M. DIBELIUS e H. CONZELMANN, in *Pastoral Epistles* 28, che intendono qui e altrove la fede e l'amore pensando alle virtù cristiane).
- 34] V. le osservazioni di C. SPICQ, che segnala come l'espressione *en pistei tē en Christō Iēsou* possa essere intesa come una correzione nei confronti di una malintesa fiducia da parte dei credenti; conclude: "In questo contesto la *pistis* sarebbe piuttosto la *fede-carisma* che opera dei miracoli al servizio del regno di Dio (Lc 17,5-6; 1 Cor 12,9; 13,2; cfr. Gv 14,12)" (*Les Épîtres Pastorales* (Études bibliques), J. Gabalda, Paris 1969, I, 463).
- 35] V. le analisi complete e raffinate di P.H. TOWNER, *Goal*, soprattutto 145-168, e H. VON LIPS, *Glaube*, 25-93.

accorda con l'idea diffusa che l'autore si occupi di fede come *fides quae creditur*.³⁶ È, tuttavia, decisivo comprendere adeguatamente i parametri di definizione della fede. Si pone grande attenzione, in tutte le lettere, sull'importanza di un'istruzione solida,³⁷ e in un certo numero di casi si parla di *pistis* in questi termini (ad es., 1 Tm 3,9; 4,6; 6,21; Tt 1,13).³⁸ Eppure in altri brani in cui si prende in conto il contenuto della fede, l'attenzione si posa ugualmente sull'insegnamento e sulla condotta (ad es., 1 Tm 4,1; 6,10.12; 2 Tm 4,7) oppure semplicemente sulla condotta (ad es., 1 Tm 5,8). Tutto ciò lascia intuire che l'autore si preoccupasse allo stesso modo di indagare le dimensioni dottrinali e pratiche della fede. Per conciliare questi elementi, poi, non formula né cita un corpo specifico di insegnamento su Cristo, ma prende piuttosto lo stesso Cristo come canone di ortodossia e ortoprassi.³⁹

36] R. BULTMANN - A. WEISER, "pisteuō", 442-444 e S.G. WILSON, *Luke*, 30. Tra le citazioni di *pistis* come *fides quae creditur* anche 1 Tm 3,9; 4,1.6; 5,8; 6,10.12.21; 2 Tm 4,7; Tt 1,13. È probabile che debbano essere interpretate in questo modo almeno alcune delle seguenti ricorrenze di *pistis* senza l'articolo: 1 Tm 1,2.4.14; 3,13; 2 Tm 1,13; 3,15; Tt 1,1.4; 3,15.

37] Si trova otto volte *hygiainō* (1 Tm 1,10; 6,3; 2 Tm 1,13; 4,3; Tt 1,9.13; 2,1.2) e una volta *hygiēs* (Tt 2,8), che accompagnano *didaskalia* (1 Tm 1,10; 2 Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1; cfr. 1 Tm 4,6), *logos* (1 Tm 6,3; 2 Tm 1,13; Tt 2,8) o *pistis* (Tt 1,13; 2,2). Sul significato di *hygiainō* e *hygiēs* nelle pastorali, v. M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *Pastoral Epistles*, 24-25.

38] Anche *pistos ho logos* (1 Tm 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tm 2,11; Tt 3,8; cfr. Tt 1,9).

39] L'autore assicura in questo modo che le dimensioni dinamica e relazionale trovino spazio nella definizione di fede: "In genere *pistis* esprime lo schieramento corretto del singolo con Cristo e il messaggio su di lui" (P.H. TOWNER, *Goal*, 146; anche D. GUTHRIE, *The Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary* (TNTC), Inter-Varsity Press, Leicester 1957, 86 [tr. it. *Le epistole pastorali: introduzione e commentario* (Commentari al Nuovo Testamento), G.B.U., Roma 1971], 98). Molti esegeti non hanno colto questo aspetto, con la conseguenza che si trova la definizione di fede in categorie statiche che, anziché essere informate dall'incontro esistenziale con Cristo, ne sono separate (ad es., G. BARTH, "pistis ktl", in EWNT, III, 216-231, soprattutto 230 [tr. it. in O. Soffritti (ed.), *Dizionario*

Per questo motivo la posizione dei diaconi in 1 Tm 3,8-16 non si fonda semplicemente sulla valutazione se posseggano qualità e convinzioni adeguate a quell'incarico,⁴⁰ ma se mostrino una fiducia che è radicata nella certezza di prendere parte a una fede che nasce nello stesso Cristo Gesù adottando uno stile di vita specifico.⁴¹ Inoltre, non si pensa a Cristo semplicemente come oggetto o stimolo di questa fede, ma come colui che dà alla fede il suo contenuto teologico ed etico. Per questo motivo le pastorali contengono molti rimandi alle qualità personali di Cristo: egli mostra *tēn hapasan makrothymian* (1 Tm 1,16), la sua testimonianza davanti a Ponzio Pilato presenta *tēn kalēn homologian* (1 Tm 6,13; anche 2 Tm 1,8), i suoi *hygiainontes logoi* rappresentano la norma con cui si deve valutare tutto il resto dell'insegnamento (1 Tm 6,3; anche 2 Tm 1,13) ed egli è la fonte di *agapē, pistis e charis*.⁴²

Sembra anche che, come la fede trova la propria definizione in Cristo, possa anche essere detta un suo dono. Si può, per esempio, prendere in considerazione 2 Tm 1,13, dove si esorta Timoteo ad aderire a un modello di parole salde (*hypotypōsin eche hygiainontōn logōn*). Il rapporto tra il seguente *en pistei kai agapē tē en Christō Iēsou* e il resto del versetto è ambiguo almeno per due motivi: in primo luogo, non è evidente se fede e amore siano conseguenza o mezzi per mantenersi in uno stile ortodosso; e, in secondo luogo, si possono comprendere fede e

Esegetico del Nuovo Testamento, Brescia 1998, II, 941-957, soprattutto 955-956]; R. BULTMANN - A. WEISER, "pisteuō", 442; S.G. WILSON, *Luke*, 30).

40] Le dimensioni etiche del diaconato sono compilate con cura in 1 Tm 3,8.10-12; la corrispondenza tra *to mysterion tēs pisteōs* in 1 Tm 3,9 e l'esposizione di *to tēs eusebeias mysterion* in 1 Tm 3,16 può additare qualcosa del contenuto teologico.

41] N. BROX, *Pastoralbriefe*, 155 e J. ROLOFF, *Timotheus*, 168.

42] Ad es., *agapē* (2 Tm 1,13), *pistis* (1 Tm 1,14; 3,13; 2 Tm 1,13; 3,15) e *charis* (2 Tm 1,9; 2,1; Tt 1,4; cfr. 2 Tm 4,22).

amore come virtù cristiane o come doni divini.⁴³ La soluzione della prima dicotomia, come vedremo, è collegata alla seconda che, a nostro parere, è più significativa.

L'autore ricorda a Timoteo che il vangelo per il quale hanno sofferto e al quale rendono testimonianza riguarda l'azione salvatrice di Dio in Gesù Cristo (2 Tm 1,8-11). Procedo quindi a spiegare che la loro capacità di proseguire i compiti loro affidati non si basa sulla loro fermezza ma sulla presenza di Dio che li rende capaci e li sostiene.⁴⁴ È Dio che, nella forma dello Spirito Santo, tutela ciò che è stato loro affidato e ispira la sua espressione concreta (1,12.14). Lo stesso Spirito conferisce anche forza, amore e autocontrollo (1,7), mentre la grazia è data *en Christō Iēsou* (1,9). Quindi, sembra probabile che quando si esorta Timoteo a conservare un determinato schema di insegnamento (1,13), i mezzi per compierlo assomiglino a quelli che si sono già citati in rapporto alla sua salvezza e vocazione, cioè che Dio offrirà l'"energia di attivazione" necessaria. Timoteo, cioè, sarà in grado di restare saldo in un insegnamento fondato a motivo di una fede e di un amore che hanno origine nello stesso Cristo Gesù.

Per cogliere la comprensione della fede dell'autore e la globalità della risposta umana in 2 Tm 1,8-14, quindi, è necessario distinguere tre punti di vista: innanzi tutto il dono di salvezza divino in Cristo (1,9-10); in secondo luogo l'incapacità dell'umanità di garantirsi da sé la salvezza (*ou kata ta erga hēmōn*, 1,9); e in terzo luogo la risposta all'iniziativa salvifica di Dio in Cristo, che a sua volta è resa possibile da Dio (1,12-14). La differenza

43] Su tali possibilità v.: N. BROX, *Pastoralbriefe*, 235; M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *Pastoral Epistles*, 97. 105; D. GUTHRIE, *Epistole pastorali*, 155; J.N.D. KELLY, *Pastoral Epistles*, 166-167; C. SPICQ, *Épîtres Pastorales*, II, 721.

44] *Paratheke* (2 Tm 1,12.14) dovrebbe essere probabilmente equiparato alle vocazioni dell'autore e di Timoteo nei confronti del vangelo (2 Tm 1,6.9.11); H. VON LIPS, *Glaube - Gemeinde - Amt* (FRLANT 122), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 268-270 e P.H. TOWNER, *Goal*, 124-126.

tra il secondo e il terzo punto di vista è cruciale e, sebbene nel contesto attuale sia chiara,⁴⁵ non lo è sempre. Per esempio, qual è il senso della sottolineatura che l'autore traccia in tutte le pastorali sullo sforzo umano parlando del seguire la fede?

L'autore incoraggia i cristiani ad accogliere con generosità la fede utilizzando un vocabolario che parla di realizzazione personale tanto quanto di dedizione.⁴⁶ Espone con cura il bisogno di impegno in termini che indicano l'abbandono e la ricompensa (2 Tm 2,3-6.15). Si presentano analisi delle qualità indispensabili a vescovi, diaconi e anziani, oltre che a schiavi, ricchi, vedove, donne e credenti in genere.⁴⁷ Si pone grande rilievo sul bisogno che abbondino buone opere⁴⁸ e che la condotta sia tale da non concedere agli avversari materia di critiche (Tt 2,8). Bisogna attenersi a una dottrina e una formazione solide⁴⁹ e rimproverare o evitare un insegnamento falso o incompleto.⁵⁰ Inoltre si elencano molte qualità cristiane tradizionali come obiettivi a se stanti: "Evita quindi le passioni giovanili e persegui (*diōke*) la giustizia, la fede, l'amore e la pace, insieme a coloro che invocano il nome del Signore con cuore puro".⁵¹ In

45] Tale distinzione, sebbene non articolata in questo modo, è ammessa da: V. HASLER, *Timotheus*, 57-60; J.N.D. KELLY, *Pastoral Epistles*, 160-167; C. SPICQ, *Épîtres Pastorales*, II, 714-721; contrari M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *Pastoral Epistles*, 99-105.

46] Ad es., *gymnazō* (1 Tm 4,7), *kopiaō* (1 Tm 4,10), *agōnizomai* (1 Tm 4,10; 6,12), *phylassō* (1 Tm 5,21), *diōkō* (1 Tm 6,11; 2 Tm 2,22), *phrugō* (1 Tm 6,11; 2 Tm 2,22), *latreuō* (ad es. 2 Tm 1,3), *synkakopatheō* (2 Tm 1,8; 2,3; cfr. 2 Tm 4,5), *hypomenō* (2 Tm 2,12), *ekkathairō* (2 Tm 2,21) e *spendō* (2 Tm 4,6).

47] Vescovi (1 Tm 3,1-7; Tt 1,7-9), diaconi (1 Tm 3,8-13), anziani (1 Tm 5,17-24; Tt 1,5-6), schiavi (1 Tm 6,1-2), ricchi (1 Tm 6,9-10.17-19), vedove (1 Tm 5,1-16), donne (1 Tm 2,8-15) e credenti in genere (Tt 2,2-10; 3,1-2).

48] 1 Tm 2,10; 5,10.25; 2 Tm 3,16; Tt 2,7; 3,8.

49] 1 Tm 4,6-8.11-16; 5,21; 2 Tm 1,13-14; 3,14-17; Tt 2,1.

50] 1 Tm 1,4-7; 4,1-3.7; 6,3-5.20-21; 2 Tm 2,14-3,9; 4,3-4; Tt 1,10-16; 3,9.

51] 2 Tm 2,22; anche 1 Tm 4,8-12; 6,11; 2 Tm 3,10-17. Tra le qualità di cui si parla in questo modo si trovano *agapē* (1 Tm 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tm 2,22), *hagiasmos* (1 Tm 2,15), *hagneia* (1 Tm 4,12), *dikaioσynē* (1 Tm 6,11; 2 Tm 2,22), *eirēne* (2

questo brano si esorta Timoteo ad acquisire con sforzi personali non solo la fede e l'amore, ma anche la giustizia e la pace. Questa attenzione sull'autorealizzazione si rispecchia altrove come rapporto tra la condotta di un credente e la conquista delle benedizioni divine. Di tanto in tanto, anzi, è tanto pronunciata che l'autore sembra presentare una forma di auto-justizia cui ci si oppone violentemente in Romani, Galati e Filippesi:

Perché io sono già sul punto di essere sacrificato; è giunto il tempo della mia dipartita. Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho mantenuto la fede. D'ora in poi è riservata per me la corona di giustizia, che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno, e non solo a me ma anche a tutti coloro che hanno amato la sua apparizione. (2 Tm 4,6-8; anche 1 Tm 2,3.15; 4,8-16; 6,18-19; 2 Tm 2,3-6)

Era inevitabile che il ritardo della parusia avrebbe richiesto prima o dopo ai capi della Chiesa di concentrarsi non semplicemente sui mezzi di salvezza ma anche sul contenuto della vita salvata o, esprimendosi diversamente, su come dovessero comportarsi i credenti.⁵² Nella mente del nostro autore si trovano evidentemente in primo piano le conseguenze etiche della salvezza quando, per esempio, si definiscono le caratteristiche e responsabilità opportune per cristiani che seguono diverse vocazioni. Eppure la libertà di trattare della natura e del contenuto della vita cristiana in modo esaustivo e in termini tanto chiaramente causali, ma senza cadere nell'autogiustificazione, è possibile solo perché è confortata da una comprensione adeguata della salvezza divina in Cristo Gesù, che costituisce il fon-

Tm 2,22), *eusebeia* (1 Tm 6,3.6.11), *pistis* (1 Tm 1,5.19; 2,15; 4,12; 6,11; 2 Tm 2,22; cfr. 1 Tm 1,12), *praypathia* (1 Tm 6,11), *syneidēsis* (1 Tm 1,5.19; 2 Tm 1,3) e *hypomonē* (1 Tm 6,11).

52] In particolare P.H. TOWNER, *Goal*, 9-16.

damento di ogni risposta e iniziativa umana.⁵³ E questo è ciò che troviamo nelle pastorali.

Spesso l'autore utilizza l'epiteto *sōtēr*⁵⁴ e in un certo numero di occasioni si rimanda al desiderio divino che l'umanità sia salvata, talora con netti sottintesi universalisti.⁵⁵ Si presenta Cristo come l'unico vero mediatore (1 Tm 2,5) la cui morte e risurrezione garantiscono la salvezza (ad es., 1 Tm 1,6; 2 Tm 2,8; Tt 2,14) e pronunciano la sentenze su tutti i tentativi umani di garantirsi una buona reputazione davanti a Dio (ad es., 2 Tm 1,9-10; Tt 3,4-7). Dio concede anche liberamente doni di grazia, amore, misericordia, pace, potenza, autocontrollo e forza.⁵⁶

A prima vista l'accento dell'autore sull'efficacia dell'opera divina in Cristo e sull'importanza dello sforzo umano sembra contraddittorio o almeno incoerente. In base però ai tre punti di vista che si sono delineati sopra (cioè il dono divino di salvezza in Cristo, l'impotenza umana, la risposta di ispirazione divina al dono di salvezza), tale giudizio è sostenibile solo se la dimensione divina è scissa da quella umana e non la fonda. Nelle pastorali, però, le iniziative salvifiche divine in Cristo abbracciano non solo il movimento dal divino all'umano, con cui si fissa la possibilità di salvezza, ma anche quello dall'umano al divino, con cui i singoli sono messi in grado di rispondere. Inoltre, siccome Cristo plasma e rende abile il secondo aspetto,

53] Si possono trovare ampie analisi della salvezza nelle epistole pastorali in: M. DIBELIUS - H. CONZELMANN, *Pastoral Epistles*, 100-103; H. VON LIPS, *Glaube*, 87-93; C. SPICQ, *Épîtres Pastorales*, I, 257-262; M. WOLTER, *Pastoralbriefe*, 64-95. P.H. TOWNER parla della salvezza come "punto centrale del messaggio" delle pastorali (*Goal*, 75-119).

54] Dio: 1 Tm 1,1; 2,3; 4,10; Tt 1,3; 2,10; 3,4. Cristo: 2 Tm 1,10; Tt 1,4; 2,13; 3,6.

55] 1 Tm 2,4; 4,10; Tt 2,11; anche 1 Tm 1,15; 6,13; 2 Tm 4,18 (v. S.G. WILSON, *Luke*, 23).

56] *Charis* (1 Tm 1,2.14; 2 Tm 1,9; 2,1; 4,22; Tt 1,4), *agapē* (2 Tm 1,7; cfr. 1 Tm 1,14; 2 Tm 1,13), *eleos* (1 Tm 1,2), *eirenē* (1 Tm 1,2; Tt 1,4), *dynamis* (2 Tm 1,7), *sōphronismos* (2 Tm 1,7) ed *endynamōō* (1 Tm 1,12; 2 Tm 4,17).

oltre che il primo, la sostanza della vita cristiana può essere analizzata nei particolari e può godere di un alto profilo senza timore di fraintendimento come autogiustificazione.

Di conseguenza, quando l'autore esorta Timoteo a perseguire anche la fede e l'amore (ad es., 1 Tm 6,11; 2 Tm 2,22), ciò accade in base al presupposto che queste qualità trovano origine nel dono salvifico di Dio e non possono essere né suscitate dal singolo isolato né acquisite in ricompensa per lo sforzo umano. Sono, invece, mediate da Cristo e possono essere sperimentate solo in rapporto a lui.⁵⁷ È questo punto di vista duplice, in cui la risposta a Dio può essere vista dall'angolazione divina e umana, inoltre, che è colto nell'espressione *en pistei kai agapē tē en Christō Iēsou* (2 Tm 1,13) e nelle sue varianti. Come Timoteo è esortato a custodire ciò che gli è stato affidato *dia pneumatos hagiou tou enoikountos en hēmin* (2 Tm 1,14), così dovrebbe anche adottare un modello di insegnamento solido grazie a una fede e ad un amore che nascono e sono precisati da Cristo Gesù.⁵⁸

Questo punto di vista duplice è visibile anche in 2 Tm 3,15, dove la nostra costruzione è parte di un periodo più ampio, *eis sōtērian dia pisteōs tēs en Christō Iēsou* che precisa *ta* (cioè [ta] *hiera grammata*) *dynamena se sophisai*. Per *eis* sono possibili tanto un significato di intenzione quanto uno teleologico,⁵⁹ sebbene l'accento cada sulla risposta umana, dal momento che gli scritti sacri rendono Timoteo saggio *eis sōtērian dia pisteōs*.

57] G.D. FEE, *1 and 2 Timothy, Titus*, Harper & Row, San Francisco 1984, 113; J.N.D. KELLY, *Pastoral Epistles*, 140-141; G.W. KNIGHT, *Pastoral Epistles*, 381.

58] "Paolo sta dicendo in modo molto chiaro che gli atteggiamenti e i comportamenti di 'fede' e 'amore' che si trovano in Cristo sono essenziali per chi deve conservare il principio apostolico" (G.W. KNIGHT, *Pastoral Epistles*, 98-99, 381).

59] Si potrebbe prendere lo schema che segue come indicazione grezza degli orientamenti interpretativi. *Eis* ha un senso prevalentemente teleologico in 1 Tm 1,3.6.12.15.17; 2,4; 3,6.7; 5,24; 6,9; 2 Tm 1,12; 3,6.7; 4,10.12.18; Tt 3,12. *Eis* ha un senso prevalentemente di intenzione in 1 Tm 1,16; 2,7; 4,3.10; 6,12.17.19; 2 Tm 1,11; 2,20.21.26; 4,11; Tt 3,14.

Ciò fa pensare che al centro vi sia il contenuto della vita salvata, anziché i mezzi di salvezza. Il versetto 16 conferma questa interpretazione con il significato di *pasa graphē* espresso in termini etici. Ma in che modo la fede si rapporta alla moderazione della vita salvata? Si possono portare buone ragioni a sostegno della resa di *dia pisteōs* qui con "per mezzo della fede",⁶⁰ dove la fede rappresenta l'atteggiamento tramite il quale la salvezza diventa e resta una realtà per il credente,⁶¹ e questo a partire da altre ricorrenze di *dia* con il genitivo. In questo modo l'autore segnala l'importanza della risposta umana, pur mantenendo anche che la fede non è semplicemente in Cristo, ma *pisteōs tēs en Christō Iēsou*. Ancora una volta, non si può astrarre Cristo dalla fede per considerarlo l'oggetto creduto; la fede che fa propria la salvezza, invece, è una fede che trova la propria fonte e sostanza nella fede dello stesso Cristo Gesù. Timoteo è, pertanto, esortato a vivere la fede di colui che per primo ha creduto e le Scritture, come lo stesso Cristo, offrono un solido sostegno alla sua esposizione.⁶²

Abbiamo ora analizzato i quattro casi di *pistis* assieme ad un'espressione attributiva preposizionale comprendente *Christō Iēsou* e, nel fare ciò, abbiamo considerato i principali dati a disposizione nelle pastorali che facciano pensare alla fede

60] G.W. KNIGHT, *Pastoral Epistles*, 444; *dia* con il genitivo ha una forza simile nei seguenti versetti: 1 Tm 4,5.14; 2 Tm 1,1.6.10.14; 2,2; 4,17; Tt 3,5.6. L'accento posto sulla dimensione umana nella salvezza è probabilmente più pronunciato in 1 Tm 2,15: "Però le donne saranno salvate mediante la generazione di figli (*dia tēs teknogonias*)".

61] La maggior parte dei commentatori traduce *dia pisteōs tēs en Christō Iēsou* come "mediante la fede in Cristo Gesù" senza chiarire la forza di *dia*, la presenza di *tēs* o in che modo la fede si colleghi alla natura crescente della salvezza.

62] Una tale comprensione della risposta umana resa possibile dall'iniziativa divina può essere presente nella convinzione dell'autore che *pasa graphē*, pur essendo stata scritta per opera umana, è allo stesso tempo *theopneustos* (2 Tm 3,16); v. anche 2 Tm 3,12, *kai pantes de hoi thelontes eusebōs zen en Christō Iēsou diōchthesontai*.

di Cristo. La nostra indagine ci porta a concludere che l'autore parla della fede di Cristo Gesù in un modo diverso da Paolo, e che lo si può motivare, almeno in parte, con i diversi intenti e temi delle diverse lettere. Nel caso di Romani, Galati, Filippesi e, in misura minore, Efesini si comprende la fede di Cristo in rapporto al modo con cui si rivela e si rende disponibile tramite la croce la salvezza divina: questa è strettamente legata all'ubbidienza di Cristo, la quale a sua volta si identifica con la sua sofferenza, effusione del sangue e morte. Con questa dimostrazione di fede, la giustizia o fedeltà divina all'alleanza si estende fino ad abbracciare tutti, tanto gentili quanto giudei. Inoltre, la fede dei credenti, per via della natura rappresentativa e inclusiva dell'umanità di Cristo, è messa in condizione di agire ed è abbracciata dalla fede dello stesso Cristo. Come abbiamo visto, mentre qui c'è una dimensione di partecipazione al pensiero paolino, la fede di Cristo non sostituisce né può essere fatta coincidere con quella dei credenti.

Nelle lettere pastorali, comunque, l'accento (come tradisce il loro titolo moderno) è posto sul contenuto della vita salvata e sul bisogno di prescrivere adeguate risposte ai doni divini della salvezza e della chiamata. In questo contesto la fede di Cristo non è legata esplicitamente alla sua morte né ai mezzi con cui si procura la salvezza, ma piuttosto alla definizione della fede stessa, in termini tanto di ortodossia quanto di ortoprassi. Di conseguenza, non si tratta tanto della fede di Cristo che garantisce la possibilità di fede per altri, ma della fede che ha Cristo come fonte, contenuto e oggetto. Abbiamo fatto notare in precedenza, trattando di Efesini, che la distinzione tra la fede di Cristo e quella dei credenti inizia a svanire; nelle pastorali si ha un ulteriore sviluppo di questo, dove l'autore non parla della fede di Cristo e quella dei cristiani, ma solo della fede che non si può in alcun modo separare dalla persona di Cristo e che deve rimandare a lui in ogni fase. La fede, dunque, non è solo una qualità personale o soggettiva, ma anche qualcosa (o forse piut-

tosto qualcuno) da indagare e vivere. La si può fissare dottrinalmente in una certa misura e può ricevere una sostanza etica come condotta adeguata, ma il suo principio resta sempre la persona di Cristo. Una conseguenza di questa attenzione posta sulla definizione di fede, infine, è che, se Cristo resta centrale, la sua personale vita di fede si fa assorbire in una realtà di fede più ampia. In questo modo, come le diverse espressioni del ministero di Gesù forniscono un'indicazione ma non esauriscono le coordinate del discepolato, così la *pistis hē en Christō Iēsou* trascende necessariamente la sua vita di fede ed abbraccia la fede nel trovare espressione nel rapporto tra i credenti e il Cristo risorto.

5. La fede di Gesù in Ebrei e Apocalisse

1. LA LETTERA AGLI EBREI

La lettera agli Ebrei ci offre i più espliciti rimandi alla fede di Gesù del Nuovo Testamento. Il posto d'onore va alla presentazione di Gesù come *ton tēs pisteōs archēgon kai teleiōtēn* in Eb 12,2, che è rafforzato dalla sua presentazione come *pistos archiereus* in 2,17 e, come vedremo, 3,2.6. Tenteremo di esaminare questi brani in rapporto alle linee fondamentali del pensiero cristologico e soteriologico sviluppate dall'autore in risposta alla situazione pastorale cui la lettera si rivolge.¹

1] Sebbene non si sia al momento raggiunto alcun accordo sulla situazione cui si rivolge Ebrei (v. D. GUTHRIE, *The Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary* [TNTC], Inter-Varsity Press, Leicester 1957, 698-711 [tr. it. *Le epistole pastorali: introduzione e commentario* (Commentari al Nuovo Testamento), G.B.U., Roma 1971]; e più recentemente H.W. ATTRIDGE, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1989, 9-13 [tr. it. *La lettera agli ebrei: commento storico esegetico* (Lecture bibliche 12), LEV, Città del Vaticano 1999 (tr. F. Ruggeri), 47-53]; W.L. LANE, *Hebrews* (WBC 47), 2 voll., Word Books, Dallas 1991, I, LI-LXVI;

1.1 Gesù come Pistos (Eb 2,17; 3,2.6)

Il confronto tra Gesù e gli angeli all'inizio della lettera (1,4-14) è seguito da un confronto che coinvolge Gesù e l'umanità (2,10-3,6); mentre il primo confronto fonda la basilare superiorità di Gesù, il secondo segnala la sua completa identificazione con la carne mortale tramite l'incarnazione.² L'autore sottolinea, quindi, quasi fin dall'inizio, l'importanza dell'esistenza terrena di Gesù e, come vedremo, questa dimensione è di centrale rilievo per molta parte di ciò che segue.³ Si recupera l'umanità di Gesù innanzi tutto in rapporto alla sua funzione di sommo sacerdote. Tramite la sua vita incarnata condivide la sorte comune di tutti (2,11.14.17), sperimenta la sofferenza (2,10.18) e

B. LINDARS, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (New Testament Theology), Cambridge University Press, Cambridge 1991, 1-21 [tr. it. *La teologia della lettera agli Ebrei* (Lecture bibliche), Paideia, Brescia 1993, 15-38], non vi possono essere molti dubbi che tra i fattori decisivi vi furono le conseguenze di qualche forma di sfida esterna, che comprese forse la persecuzione (cfr. 10,32-39; 12,1-11), insieme alla visibile mancanza di dedizione da parte di credenti (cfr. 2,1-4; 4,14-16; 6,1-12; 10,19-31).

- 2] Si intende che sia l'incarnazione il senso della ripetuta allusione al fatto che Gesù venga subordinato (*elattoō*) per un certo tempo agli angeli (2,7.9); v. anche 2,11.14; 10,5. H.W. ATTRIDGE, *Ebrei*, 155-160; P.E. HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids 1977, 87-94; B.F. WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews*, MacMillan, London 1892, 45.
- 3] Sull'umanità di Gesù nella teologia di Ebrei, v.: H. ANDERSON, *Jesus and Christian Origins: A Commentary on Modern Viewpoints*, Oxford University Press, Oxford 1964, 280-288; E. GRÄSSER, "Der historische Jesus im Hebräerbrief": ZNW 56 (1965) 63-91; G. HUGHES, *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation* (SNTSMS 36), Cambridge University Press, Cambridge 1979, soprattutto 75-100; U. LUCK, "Himmliches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief": NovT 6 (1963) 192-215; T.E. POLLARD, *Fullness of Humanity: Christ's Humanness and Ours* (The Croall Lectures, 1980), Almond Press, Sheffield 1982, 73-87; M. RISSI, *Die Theologie des Hebräerbriefs* (WUNT 41), J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1987, 28-45; J.L. TERVEEN, *Jesus in Hebrews: An Exegetical Analysis of the References to Jesus' Earthly Life in the Epistle to the Hebrews*, tesi di dottorato non pubblicata alla Edinburgh University, 1986, soprattutto 266-283.

la tentazione (2,18; 4,15), impara l'obbedienza e, tramite questi fatti, diventa perfetto (2,10; 5,8-9). Gesù, pur essendo figlio di Dio prima della creazione (1,2.5-6; 5,5), deve diventare sommo sacerdote (2,17; 5,7-10).⁴ E sebbene lo sfondo principale del suo ministero da sommo sacerdote sia il cielo (7,23-26; 8,1-6; 9,11-14), l'autore riteneva probabilmente che la morte di Gesù fosse il suo ingresso in tale ruolo. Fu l'offerta di se stesso e l'effusione del sangue a rappresentare il sacrificio espiatorio efficace per i peccati di tutti (2,9-10; 10,10-21).⁵ Senza la sua morte non vi poteva essere un ristabilimento del rapporto d'alleanza tra l'umanità e Dio, che è rappresentato dalla successiva ascensione e perfezionamento di Gesù.⁶

Una difficoltà interpretativa riguarda la scelta se l'autore comprendesse o meno la vita terrena di ubbidienza di Gesù come parte del suo ministero di sommo sacerdote.⁷ La natura

- 4] Sulla funzione sommosacerdotale del figlio di Dio e sul rapporto tra queste due definizioni v.: H.W. ATTRIDGE, *Ebrei*, 258-261; W.L. LANE, *Hebrews*, I, soprattutto CXXXIX-CXLIV; W.R.G. LOADER, *Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (WMANT 53), Neukirchener, Neukirchen 1981, soprattutto 251-260; G. MILLIGAN, *The Theology of the Epistle to the Hebrews with a Critical Introduction*, T. & T. Clark, Edinburgh 1899, 101-133. Per quanto non resti chiarito se l'autore pensasse al sommo sacerdozio di Gesù in termini anche ontologici, l'accento sembra cadere sulla dimensione funzionale. È possibile, come segnalaremo nell'analisi di Eb 3,1-5, che figliolanza e sommo sacerdozio si correlino come categorie ontologica e funzionale.
- 5] W.R.G. LOADER, *Sohn*, 161-202 e M. RISSI, *Theologie*, 70-78.
- 6] B. LINDARS, *Teologia*, 93-125 e D. PETERSON, *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the 'Epistle to the Hebrews'* (SNTSMS 47), Cambridge University Press, Cambridge 1982, 119. 129. 143. Per indagini approfondite sul tema dell'alleanza in Ebrei, v.: J. DUNNILL, *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews* (SNTSMS 75), Cambridge University Press, Cambridge 1992, soprattutto la parte III; J.J. HUGHES, "Hebrews 9:15ff and Galatians 3:15ff": NovT 21 (1979) 27-96, soprattutto 28-66; S. LEHNE, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSS 44), JSOT, Sheffield 1990, soprattutto 93-124.
- 7] Questa è l'idea di coloro che vedono nell'incarnazione l'occasione in cui Gesù divenne sommo sacerdote (H.W. MONTEFIORE, *The Epistle to the Hebrews* (BNTC),

del sacrificio espiatorio, che, anche se il momento esatto non è precisato, comprende tanto l'atto sacrificale di offerta per i peccati quanto il successivo ingresso del sacerdote nel *Sancta Sanctorum* (cfr. Lv 16,15), insieme con il rilievo che per i suoi doveri si pone sulla sessione celeste, confermano l'idea che a segnare l'ingresso di Gesù nel ruolo sia la sua morte.⁸ Il suo percorso terreno, su questo sfondo, diventa il prerequisito fondamentale per compiere questa funzione, oltre a essere il contesto in cui essa si compie (in base alla definizione di sommo sacerdozio che viene offerta in Eb 5,1-2) e, di conseguenza, diventa idoneo a offrire un sacrificio puro per i peccati di tutti (5,8-10; 9,11-14). Gesù, inoltre, poiché ha affrontato tale percorso prima di ogni credente, è in grado di prestare il suo ministero sacerdotale permanente di intercessione e di offerta d'aiuto in cielo (4,15-16; 7,25).⁹

L'accento posto sul cielo non significa, tuttavia, che l'autore ritenesse che il sommo sacerdozio di Gesù rappresentasse un'espressione della sua divinità. Al contrario, è evidente come Gesù sia in grado di mantenere il proprio ruolo a motivo della sua permanente solidarietà con l'umanità.¹⁰ Gesù, a differenza degli altri sacerdoti il cui ministero è limitato dalla morte (7,23-28), è in grado di eternare la propria funzione mediatrice nel santuario celeste come chi è dell'ordine di Melchisedek (7,11-

A. & C. Black, London 1964, 125-126; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* (Études Bibliques), 2 voll., J. Gabalda, Paris 1952-1953, II, 111. 193).

- 8] E. KASEMANN, *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Augsburg, Minneapolis 1984 (tr. R.A. Harrisville - I.L. Sandberg), 228; D. PETERSON, *Hebrews*, 191-195; SCHRENK, "hieros kt!", in TDNT, III, 221-283, in particolare 276 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, iv, 739-910, in particolare 888].
- 9] La croce interpretativa per la nostra indagine non è tanto il momento in cui Gesù divenne sommo sacerdote, quanto l'ammissione che il suo percorso terreno fosse fondamentale per questo ministero.
- 10] P.E. HUGHES, *Hebrews*, 349-354 e D. PETERSON, *Hebrews*, 104-125.

mostrata da Gesù è nuovamente ripresa in 12,3 e, in quell'occasione, in rapporto all'ostilità da parte di altri. È possibile che questa attenzione sull'atteggiamento di Gesù verso l'ostilità rispecchi le difficoltà affrontate dai lettori (cfr. 10,32-36); a dispetto dei loro problemi, dovrebbero considerare l'esempio posto da Gesù che affrontò fatiche maggiori di quelle da loro finora incontrate (12,4).⁶²

Possiamo concludere, alla luce di questa analisi, che nella mente dell'autore fossero presenti entrambi i contesti proposti per *ton tēs pisteōs archēgon kai teleiōtēn*.⁶³ Da una parte, come conseguenza della sua nomina all'incarico di sommo sacerdote tramite la morte e la successiva intronizzazione celeste, Gesù si pone in un rapporto unico e irripetibile con la fede come sua fonte e perfezionatore. Dall'altra parte la sua idoneità a tale posizione dipendeva da una vita di fede riassunta dall'ubbidienza e sopportazione davanti alla sofferenza e, alla fine, alla morte. In questo senso offre, da credente tra altri credenti, l'esempio perfetto di fede all'opera: colui che non solo ha completato la gara mondana, ma ha anche ereditato il premio eterno.

1.3 Osservazioni conclusive

Le nostre indagini hanno riconosciuto due modi diversi con cui l'autore di Ebrei collega la famiglia linguistica di *pisteuō* a Gesù. In primo luogo si definisce *pistos* la permanente funzione da sommo sacerdote di Gesù, con cui si rende

- 62] Da questo punto di vista è da segnalare in modo in cui si utilizza *hypomenō* tanto per Gesù (12,2-3) quanto per i destinatari (10,32; 12,7) in questa sezione della lettera. Sul sostegno letterario per questa corrispondenza, A. VANHOYE, *Hébreux*, 196-204.
- 63] H.W. ATTRIDGE, *Ebrei*, 578-586; G. HUGHES, *Hebrews*, 78-90; B. LINDARS, *Teologia*, 138-140; J.L. TERVEEN, *Jesus*, 222-244.

disponibile l'eredità celeste di Dio, che era stata promessa sin dai tempi antichi. Non viene applicata in genere alla sua vita incarnata, sebbene dipenda dalla sua permanente solidarietà con l'umanità, ma piuttosto si collega in particolare al suo rilievo soteriologico come mediatore eterno tra Dio e l'umanità, ruolo di cui si rivestì al momento della propria crocifissione. Questo ritratto di Gesù come sommo sacerdote fedele che è il luogo di accesso a Dio e compimento delle promesse divine sembra, quindi, essere un'espressione o un mezzo della fedeltà divina all'alleanza.⁶⁴ Dio ha fondato un mezzo eterno di salvezza per tutti tramite la morte, intronizzazione ed eterna intercessione di Gesù.

In secondo luogo, Gesù viene anche definito *ton tēs pisteōs archēgon kai teleiōtēn*. In questo caso si intende la sua vita di fede come credente tra credenti. La sua esistenza incarnata, che è caratterizzata dall'ubbidienza e dalla sofferenza come espressioni della sua identificazione con l'umanità, era un prerequisito indispensabile per il suo ruolo sacerdotale e, in quanto tale, sottolinea la sua unicità all'interno dell'ordinamento della salvezza, ma il significato principale di tale caratterizzazione come chi mostra *pistis* si fonda altrove. Gesù, che viene al culmine di un elenco di esempi di fede, è ritratto come il credente *per eccellenza*. È il primo che abbia completato il soggiorno terreno nella fede e abbia ereditato le promesse divine. La sua esistenza terrena, quindi, non è solo indispensabile per diventare la fonte della salvezza divina in qualità di sommo sacerdote, ma anche per esemplificare la risposta umana a Dio. La sua vita di fede, che è evidente nell'imparare l'ubbidienza, la sofferenza e la morte,

64] In questa maniera l'autore di Ebrei elabora una linea di pensiero simile a quella identificata in Rm 3. Mentre tuttavia Paolo si concentra sulla fede nell'ubbidienza di Gesù davanti alla sofferenza e alla morte come tramite per la fedeltà divina, questo autore rimarca la fedeltà del permanente ministero di sommo sacerdote di Gesù.

incarna la fede e rappresenta un centro focale di ispirazione ed emulazione.

Se Ebrei mostra interesse in Gesù come in colui che ha vissuto di *pistis* e resta *pistos*, la ragione non è in primo luogo biografica.⁶⁵ Al contrario, lungi dal rappresentare segni di una tendenza storicizzante a registrare particolari della vita di Gesù per il gusto di narrarli, questi costituiscono un tentativo di collegare la fede post-pasquale alla persona e al ministero di Gesù. Ciò proviene, nel caso di *pistos*, da un processo di riflessione sul ruolo di Gesù all'interno dell'ordinamento divino di salvezza. Può essere presentato come sommo sacerdote fedele e affidabile in quanto all'interno della comunità di fede si sa che media le promesse divine. Con la *pistis*, tuttavia, la dinamica è diversa, perché qui si fa riferimento alla fede di Gesù, che completa il medesimo viaggio terreno di discepolato e si rapporta con Dio come fanno e sono chiamati a fare gli altri. Non si può di conseguenza comprendere facilmente la *pistis* di Gesù come frutto di una valutazione teologica, ma si situa su un confronto esistenziale tra Gesù e i suoi compagni di fede che si basa su una comprensione condivisa della situazione e della chiamata.⁶⁶

65] J.L. TERVEEN, *Jesus*, 266. 271; d'altra parte non vorremmo seguire E. GRÄSSER nel sostenere che ogni interesse per la vita di Gesù abbia origine nella riflessione teologica ("Jesus", 271).

66] Sulla fede come ermeneutica principale per legare i cristiani cui ci si rivolge in Ebrei alla vita di Gesù, v. G. HUGHES, *Hebrews*, soprattutto 75-100. 114-136. Sono significativi i paralleli tra il processo qui segnalato e quello fatto proprio da rappresentanti della cosiddetta "nuova ricerca" del Gesù storico, con cui si oltrepassa l'avvenimento della risurrezione con una comprensione comune dell'esperienza da parte di Gesù e della prima Chiesa (ad es., H. BRAUN, "The Meaning of New Testament Christology" (tr. P.J. Achtemeier); *Journal of Theology and Church* 5 (1968) 89-127; E. FUCHS, *Studies in the Historical Jesus* (SBT 1/12), SCM Press, London 1954, 11-31; anche M.L. COOK, "The Call to Faith of the Historical Jesus: Questions for the Christian Understanding of Faith"; *Theological Studies* 39 (1978) 679-700; G. EBELING, *Word and Faith*, SCM Press, London 1963 (tr. J.W. Leitch), 201-246 [or. *Wort und Glaube*, Mohr, Tübingen 1962; tr. it. *Parola e fede* (La Ricerca Religiosa. Studi e Testi 12), Bompiani

Questo collegamento può rappresentare il frutto di un processo di deduzione in cui si proietta sulla figura mondana di Gesù la fede per offrire alla comunità un *archēgon kai teleiōtēn*, ma non pare che questa complicazione sia necessaria né pertinente. Invece, è più facile che si sia imposta l'ammissione che Gesù avesse fede a partire da una riflessione sulla sua vita mondana da parte di coloro che erano chiamati a completare un viaggio simile. È la *pistis* di Gesù a rendere possibile la fede degli altri; il suo esempio non costituisce solo il fondamento del suo fedele ministero di sommo sacerdote, ma offre anche una definizione e un'ispirazione per il discepolato nella fede. Senza Gesù, dunque, sostenuto per certi aspetti dalla nube di testimoni, l'appello dell'autore alla fede in tempi difficili mancherebbe di un fondamento, un precedente e una legittimazione storici.

Prima di concludere la nostra analisi di Ebrei sono opportune alcune osservazioni sul rapporto tra fede e cristologia. Abbiamo fatto notare in che modo Gesù sia presentato come esemplare di *pistis* e in che modo si plasmi la sua comprensione della fede a partire dai momenti di lotta e scontro personale nella sua vita. L'autore indaga in questo modo che cosa significhi vivere per fede in un ambiente estraneo e avverso. Ciò ha portato alcuni ricercatori a concludere che in Ebrei l'idea di fede manchi di un effettivo contenuto cri-

Milano 1974 (tr. G. Mion)]; L.E. KECK, *A Future for the Historical Jesus: The Place of Jesus in Preaching and Theology*, SCM Press, London 1980, 47-99; J.P. MACKEY, "The Faith of the Historical Jesus": *Horizons* 3 (1976) 155-174; W. MARKSEN, *The Beginnings of Christology together with the Lord's Supper as a Christological Problem*, Fortress Press, Philadelphia 1979 (tr. P.J. Achtemeier - L. Nieting), 57-68, 77-85 [or. *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1965; tr. it. *Alle origini della cristologia* (Epifania della Parola 4), EDB, Bologna 1969 (tr. C. Benincasa - B. Liverani), 123-128, 135-147]). Da questo punto di vista è strano quanto raramente si utilizzi Ebrei in queste analisi; ma v. H. ANDERSON, *Jesus*, 281-288 e J.L. TERVEEN, *Jesus*, soprattutto 266-282.

stologico.⁶⁷ Si può tuttavia mettere in discussione se si possa difendere tale deduzione, non solo perché si scontra con la centralità di Gesù per la salvezza che ritroviamo in questa lettera, ma anche perché sembra basarsi su ciò che si coglie come incompatibilità tra le affermazioni di Gesù come esponente di fede e colui che, in qualche modo, le offre il contenuto.

La nostra indagine non conferma tale dicotomia, facendo invece pensare a una stima più ampia del modo con cui Gesù indichi la fede, stima che si elabora nel contesto della sua presentazione come sommo sacerdote. La morte espiatrice e il permanente ministero sacerdotale di Gesù, da una parte, rimarkano la sua unicità e centralità per la salvezza di tutti; dall'altra, la sua funzione di sommo sacerdote si fonda sulla piena condivisione dell'umanità, vita di fede compresa.⁶⁸ La fede di Gesù, su questo sfondo, rappresenta un prerequisito per diventare il punto focale o il canale per la fede in Dio e per la realizzazione delle promesse divine. Sembra dunque che la fede abbia in Ebrei una profonda dimensione cristologica, che è saldamente radicata nella persona di Gesù e nella sua costante assistenza salvifica, anziché in una riflessione teologica più distaccata sulla sua vita, morte ed esaltazione. Soprattutto, si tratta di una comprensione della fede in cui la persona di Gesù non si limita a mediare l'iniziativa divina di salvezza, ma anche la risposta umana a tale iniziativa. Gesù, in un senso estremamente reale, è *ton tēs pisteōs archēgon kai teleiōtēn*.

67] Così G. DAUTZENBERG, "Hebräerbrief", 171 ed E. GRÄSSER, *Glaube*, 79.

68] J.L. TERVEEN ammette ciò che definisce una dualità nella cristologia, che pone Gesù tanto come (i) una parte della comunità di fede che esemplifica la vita di fede quanto come (ii) fulcro della confessione di fede che è la fonte della salvezza (Jesus, 272-282; anche D. HAMM, "Faith", 270-291; G. HUGHES, *Hebrews*, soprattutto 75-100; W.L. LANE, *Hebrews*, I, soprattutto CXXXV-CXLIV).

2. L'APOCALISSE DI GIOVANNI

L'Apocalisse di Giovanni rappresenta un altro documento rivolto a cristiani che attraversano serie difficoltà, compresi problemi interni (cfr. 2,6.14-21) e persecuzione esterne.⁶⁹ Nei capitoli iniziali si occupa di situazioni pastorali relative alle Chiese dell'Asia Minore e in ogni caso l'autore tenta di stimolare i lettori a mantenere la fede interpretando la loro condotta all'interno di un orizzonte escatologico.⁷⁰ Coloro che si mantengono saldi possono attendersi benedizioni future (2,7.10-11.17.26-28; 3,4-5.12), ma coloro che si staccano saranno giudicati di conseguenza (2,5.16.22-23; 3,1). Entrambe le possibilità sono presentate in modo vivace dal momento che questo punto di vista teleologico viene ripreso per tutto il libro ed è in questo modo utilizzato come mezzo per rivestire di rilevanza teologica il presente.⁷¹

Un ruolo di primo piano su questo sfondo è ricoperto dalla persona di Gesù Cristo come colui che in primo luogo rende

disponibile la salvezza (1,5; 5,9; 7,14; 12,11) e ne sarà l'arbitro finale (1,7; 3,11; 22,7.12-13.20). Nel tempo che passa tra la sua morte sacrificale e il ritorno futuro, inoltre, Gesù ricopre un ministero celeste permanente⁷² che è legato alla sua esistenza terrena e alle responsabilità escatologiche tramite la ripetuta allusione a lui come l'Agnello (*arnion*).⁷³

L'Apocalisse, presentando in questo modo Gesù, sottolinea la continuità tra il Gesù terreno che ha sofferto e il Cristo esaltato che ora regna e giudicherà tutte le genti.⁷⁴ Oltre alle sue responsabilità uniche di salvatore e giudice, l'autore presenta anche Gesù come fonte d'ispirazione e forse d'imitazione per cristiani che sono chiamati a portare testimonianza alla fede in un ambiente avverso. È questo tema a essere per noi di particolare interesse qui: lo indagheremo esaminando in che modo sono utilizzati *pistos* e *pistis* in rapporto a Gesù.

2.1 Gesù come Pistos (Ap 1,5; 3,14; 19,11)

Tre volte si attribuisce a Gesù l'epiteto di *pistos*. La prima si trova all'inizio del libro, dove l'autore offre grazia e pace ai suoi

69] Ap 1,9; 2,2-3.9-10.13; 6,9-11; 7,14; 12,17; 13,7; 18,24; 20,4; cfr. Ap 2,19.25; 3,10. Sulla situazione cui si rivolge Apocalisse: M.E. BORING, *Revelation* (Interpretation), John Knox Press, Louisville 1989, 5-23 [tr. it. *Apocalisse* (Strumenti 43), Claudiana, Torino 2008 (cur. F. Ronchi), 22-40]; C. ROWLAND, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, London 1982, 403-413; J.P.M. SWEET, *Revelation* (Pelican New Testament Commentaries), SCM Press, London 1976, 27-35.

70] D.E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983, 274-279 [tr. it. *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 10), Paideia, Brescia 1996 (tr. C. Moro; rev. O. Ianovitz), 511-521] e G.R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation* (New Century Bible), Oliphants, London 1978, 72.

71] Ades., Ap 6,10.12-17; 9,3-6.18; 14,9-11.13.19-20; 15,2-4.16-18.21. Bisognerebbe rimarcare che non tutti i destinatari si trovavano di fronte a una persecuzione per la propria fede; altri erano già scesi a compromessi e avevano bisogno di rinnovare la propria dedizione (v. R. BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology), Cambridge University Press, Cambridge 1993, soprattutto 12-17 [tr. it. *La teologia dell'Apocalisse* (Lecture bibliche 12), Paideia, Brescia 1994 (tr. P. Bernardini, E. Perrera), soprattutto 26-31]).

72] Cfr. Ap 1,5.16; 2,5.16; 3,20; 7,17. È possibile che questi rimandi al ministero provvisorio di Gesù facciano parte del suo ritorno, ma ciò sembra improbabile. Si può per esempio prendere in conto 3,20, dove si pensa a un continuo invito (*krouō*) da parte di Gesù. Sulla natura sacerdotale del ministero celeste permanente di Gesù, v. R.H. CHARLES, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John* (ICC), 2 voll., T. & T. Clark, Edinburgh 1920, I, CXIII-CXIV.

73] Ap 5,6.8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,8.11; 14,1.4[x2].10; 15,3; 17,14[x2]; 19,7.9; 21,9.14.22.23.27; 22,1.3.

74] J.M. FORD, *Revelation: Introduction, Translation and Commentary* (The Anchor Bible), Doubleday, New York 1975, 13-16 e D. GUTHRIE, *New Testament Theology*, Inter-Varsity Press, Leicester 1981, 227; anche H.B. SWETE, *The Apocalypse of St John*, MacMillan, London 1906, CLVIII-CLIX. Si è scritto poco sul ruolo dell'umanità di Gesù in Apocalisse, ma v. le sintetiche annotazioni di H. ANDERSON, *Jesus*, 288-291.

lettori "da colui che è e che era e che viene... e da Gesù Cristo, il testimone fedele (*ho martys ho pistos*), il primogenito dei morti e il sovrano dei re della terra" (1,4-5).⁷⁵ I contenuti di questa formula introduttiva, se li si prende in considerazione in rapporto alle situazioni cui l'Apocalisse si rivolge, fanno pensare che non si tratti semplicemente di un brano di protocollo epistolare,⁷⁶ bensì di un tentativo di fissare la genealogia di colui cui i cristiani sono chiamati a portare testimonianza e per il quale, se necessario, soffrire.⁷⁷ Gesù Cristo, che ora siede esaltato su di loro e che amministra il giudizio oltre che la benedizione, è anche colui il cui amore lo portò alla croce e alla morte per garantire la salvezza (1,6). Fin dall'inizio, dunque, il rimando all'umanità di Gesù e, in particolare, alla sua passione garantisce non solo una legittimazione di Gesù, ma anche un punto di identificazione tra colui che ha sofferto e coloro che devono ora soffrire.⁷⁸

Una rassegna degli altri rimandi a *martys* in Apocalisse attesta che il suo legame alla morte di Gesù nell'attuale contesto è significativo. È già evidente un forte legame tra il *martys* e la morte, nonostante sia improbabile che in questa fase sia un ter-

75] È possibile che si possa far risalire *ho martys ho pistos* a Sal 89 (cfr. *kai ho martys en ouranō pistos*, Sal 88,38 [LXX]), il che sarebbe interessante non solo perché il salmo parla di un liberatore davidico, ma anche perché tale personaggio è un canale della fedeltà divina all'alleanza (v. sopra, sezione 1.3; anche R. BAUCKHAM, *Teologia*, 92).

76] Cfr. "... in Ap 1,5-6 Giovanni cita una formula battesimale tradizionale che rimarca che con il suo sangue Cristo ha liberato i battezzati dai loro peccati, li ha innalzati alla regalità e li ha resi sacerdoti per Dio" (E.S. FIORENZA, *The Book of Revelation - Justice and Judgement*, Fortress Press, Philadelphia 1985, 76).

77] G.B. CAIRD, *A Commentary on the Revelation of St John the Divine* (BNTC), A. & C. Black, London 1966, 16 e G.A. KRODEL, *Revelation* (Augsburg Commentary on the New Testament), Augsburg, Minneapolis Minnesota 1989, 81-86.

78] M.E. BORING, *Apocalisse*, 93-98 e R.H. MOUNCE, *The Book of Revelation* (NICNT), Marshall, Morgan & Scott, London 1977, 71.

mine tecnico per il martirio.⁷⁹ Antipa, per esempio, testimone di Gesù e suo fedele (*ho martys mou ho pistos mou*), fu giustiziato per essersi rifiutato di negare la fede di Cristo (*kai ouk ērnēsō tēn pistin mou*, 2,13); e nuovamente, quando i due testimoni di Gesù (*tois dysin martysin mou*) abbiano completato *tēn martyrian autōn*, anch'essi incontreranno la propria fine (11,1-14).⁸⁰ Infine, le autorità politiche⁸¹ responsabili della persecuzione dei cristiani sono presentate nel capitolo 17 come una grande prostituta che si è "ubriacata del sangue dei santi *kai ek tou haimatos tōn martyron Iēsou*" (17,6).

Tuttavia, l'attributo di *pistos* legato a *martys* in Ap 1,5⁸² fa pensare che l'idea del dare testimonianza sia ancora veicolata dalla seconda parola, in quanto la fedeltà di un martire è scontata. Altrove ci si serve di *pistos* per sottolineare la fedeltà o affidabilità delle parole profetiche del veggente (21,5; 22,6),⁸³ ma può anche indicare i discepoli che restano fedeli fino in punto

79] A.A. TRITES, che identifica uno sviluppo in cinque fasi nel significato di *martys* e altri termini collegati, da "un testimone in un'aula di giustizia senza prospettive di morte" a un uso assoluto che indica il martirio senza l'idea di testimonianza, lega *martys* in Apocalisse alla fase 4: "Martys diventa equivalente di 'martire'. Qui l'idea della morte è preponderante, sebbene non manchi del tutto quella di testimone" ("*Martys and Martyrdom in the Apocalypse*": NovT 15 (1973) 72-80, soprattutto 77-80).

80] A.A. TRITES sostiene che il parallelo tra Ap 11,1-11 e Zc 4,1-13 favorisce una comprensione dei due testimoni secondo le funzioni regale e sacerdotale della comunità redenta, che sono ammesse altrove dal veggente (ad es., 1,5-6; 5,10; 20,4-6). Pensa, più in particolare, che Ap 11,7 dimostri che si facesse particolare riferimento ai martiri cristiani (*Witness*, 164-170).

81] La presentazione degli avversari dell'Agnello nel capitolo 17 è spesso il fondamento del legame dell'Apocalisse con la persecuzione di cristiani sotto il governo romano; v. C. ROWLAND, *Open Heaven*, 403-413.

82] *Martys* e *pistos* sono uniti nella Settanta. Possono essere utilizzati per sottolineare l'importanza di una testimonianza affidabile e verace (Pr 14,5,25; Is 8,2) e una volta il Signore è definito *eis martyra dikaion kai piston* (Ger 49,5 LXX).

83] Ad es., *houtoi hoi logoi pistoi kai alethinoi*, 21,5; 22,6; cfr. *hoi logoi alethinoi tou theou*, 19,9. Un uso simile di *pistos* è comune nelle pastorali (*pistos ho logos*, 1 Tm 1,15; 3,1; 4,9; 2 Tm 2,11; Tt 3,8).

di morte. Abbiamo già fatto notare il caso di Antipa, *ho martysmou ho pistos mou* (2,13), e similmente si esortano i cristiani di Smirne a *ginou pistos achri thanatou*, così da poter ricevere la corona di vita (2,10). I *klētoi kai eklektoi kai pistoi* (17,14) che accompagnano nelle sue conquiste l'Agnello, inoltre, possono essere le stesse persone che muoiono per la propria testimonianza in 17,6, sebbene ciò sia tutt'altro che sicuro.⁸⁴

L'Apocalisse, così, dimostra in modo chiaro come dare testimonianza alla propria fede possa portare alla morte, sebbene il termine *martyrs* possa non trasmettere automaticamente l'idea di martirio. Da questo punto di vista l'esame definitivo della fedeltà e, per deduzione, dell'attendibilità e affidabilità di un testimone è la disponibilità ad affrontare la morte. Un testimone fedele (*ho martyrs ho pistos*) si può quindi, nel contesto di Apocalisse, assimilare a un martire;⁸⁵ è quindi probabile che, quando si presenta in 1,5 Gesù come *ho martyrs ho pistos*, tale definizione debba essere compresa in modo simile.⁸⁶ Una conferma è offerta dal medesimo versetto, in cui si parla di Gesù come di *ho prōtotokos tōn nekrōn* e colui *lysanti hēmas ek tōn hamartiōn hēmōn en tō haimati autou*.⁸⁷

Anche il secondo rimando a Gesù come testimone fedele (*ho amēn, ho martyrs ho pistos kai alēthinos*, 3,14), sebbene sia più

84] Cfr. G.B. CAIRD, *Revelation*, 220.

85] H. STRATHMANN, "martyrs kt", in TDNT, IV, 474-514, soprattutto 495-496 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1970, VI, 1269-1392, soprattutto 1331-1334] e A.A. TRITES, "Martyrs", 79-80.

86] P.E. HUGHES, *The Book of Revelation: A Commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester 1990, 18; G.A. KRODEL, *Revelation*, 83; A. SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), Neukirchener, Neukirchen 1966, 114.

87] Un certo numero di studiosi ritiene che i tre titoli attribuiti a Gesù in 1,5 corrispondano alle tre fasi del suo ministero: "il testimone fedele", la morte; "il primogenito dei morti", la risurrezione; "il sovrano dei re della terra", l'ascensione/seconda venuta (v. G.R. BEASLEY-MURRAY, *Revelation*, 56-57 ed E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT), J.C.B. Mohr, Tübingen 1953, 10).

ambiguo, rimanda probabilmente al suo martirio.⁸⁸ Si ammoniscono i cristiani di Laodicea di pentirsi e cercare sul serio il Signore, così da essere vittoriosi nella loro lotta e condividere la gloria di Cristo: *ho nikōn dōsō autō kathisai met' emou en tō thronō mou, hōs kagō enikēsa kai ekathisa meta tou patros mou en tō thronō autou* (3,21). Si sottintende che Gesù offra un precedente da seguire ad altri e sia colui che esiga la testimonianza fino in punto di morte. *Pistos* non significa di conseguenza solo affidabile o vero (cfr. *amēn*),⁸⁹ ma comprende il mantenere la fede come Gesù nel mezzo della sofferenza e della morte (1,5): è questo a costituire il suo lignaggio.

La terza ricorrenza di *pistos* applicato a Gesù prende la forma di un titolo: *pistos kai alēthinos* (19,11).⁹⁰ A differenza dei rimandi precedenti, non è associato a *martyrs*⁹¹ e viene qui utilizzato in forma assoluta. È difficile precisare il rapporto tra questo appello e la vittoria degli avversari da parte di Gesù nei versetti successivi (19,11-21) o addirittura con tutte le sue imprese narrate in Apocalisse. In due occasioni si presentano come *alēthinos* i giudizi di Dio,⁹² e ciò potrebbe rispecchiarsi qui

88] G.B. CAIRD, *Revelation*, 57 e A.A. TRITES, "Martyrs", 80. Nonostante l'idea di un buon numero di ricercatori (ad es., R.H. CHARLES, *Revelation*, I, 14 e A. SATAKE, *Gemeindeordnung*, 115), non è semplicemente che il Cristo esaltato sia un *martyrs* della promessa di salvezza, ma che lui stesso restò *pistos* fino in punto di morte e, dopo essere stato sollevato dai morti ed esaltato per prendere il proprio posto nella assise celeste, ora si pone come *martyrs* di ciò che conosce in prima persona.

89] Contro J.M. FORD, *Revelation*, 418 e M. RISSI, *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19.11-22.15* (SBT 2/23), SCM Press, London 1972, 21, secondo i quali *ho martyrs ho pistos kai alēthinos* è semplicemente una traduzione di *amēn*.

90] Sul valore di *kaloumenos*, v. B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London-New York 1975, 760-761.

91] La definizione è ovviamente simile a quella di 3,14, *ho martyrs ho pistos kai alēthinos*.

92] Cfr. *alēthinai kai dikaiai hai kriseis sou*, 16,7; *alēthinai kai dikaiai hai kriseis autou*, 19,2; cfr. *dikaiai kai alēthinai hai hodoi sou*, 15,3; *ho alēthinos*, 3,7; *ho hagios kai alēthinos*, 6,10.

nel senso che il cavaliere che compie il giudizio sulla bestia e sul falso profeta è detto *pistos kai alēthinos*.⁹³ Se poi il sangue versato sull'abito del cavaliere è quello dello stesso Gesù,⁹⁴ *pistos* può sottintendere il suo martirio, anche se ciò resta più incerto alla luce dei forti rimandi a Is 63,1-6, dove si pensa al sangue degli avversari di Dio.⁹⁵ Sembra di conseguenza più sicuro, siccome il contesto non concede di essere precisi, interpretare il titolo *pistos kai alēthinos* pensando al ministero di Gesù o alla testimonianza in generale, con la possibilità che l'autore volesse che i suoi lettori richiamassero gli episodi specifici in cui si presenta Gesù come *pistos kai alēthinos*.⁹⁶

È evidente, a partire da ciò che abbiamo detto finora, che si utilizza *pistos* per Gesù in rapporto alla sua esistenza terrena e, in particolare, alla sua testimonianza che lo portò alla morte: egli mantenne la fede fino alla fine. In questo modo l'Apocalisse presenta Gesù come il primo testimone fedele,⁹⁷

93] Il ritratto di Gesù come messia conquistatore che si presenta in 19,11-21 è coerente con l'attesa giudaica come è racchiusa in Ps Sal 17,24-27 (R.H. CHARLES, *Revelation*, II, 131-132 ed E. LOHMEYER, *Offenbarung*, 158). La radice verbale di *pisteuō*, come abbiamo già fatto notare, è utilizzata per il messia anche in quel contesto (*en pistei kai dikaiosynē*, Ps Sal 17,40).

94] M.E. BORING, *Apocalisse*, 239; P.E. HUGHES, *Revelation*, 204; J.P.M. SWEET, *Revelation*, 283.

95] G.R. BEASLEY-MURRAY, *Revelation*, 280 e R.H. MOUNCE, *Revelation*, 345; tra le altre alternative vi sono il sangue dei re parti (R.H. CHARLES, *Revelation*, II, 133) e il sangue dei martiri (G.B. CAIRD, *Revelation*, 243).

96] "Col diventare guerriero non ha abbandonato la sua funzione originaria di testimone, su cui si basano tutte le sue altre realizzazioni... Non si tratta di qualche personaggio soprannaturale proveniente dalle fantasie dell'apocalittica giudaica, ma del Gesù della storia, la cui vittoria finale nella battaglia che verrà serve solo a chiarire al mondo la vittoria vista per fede a partire dall'inizio sulla croce" (G.B. CAIRD, *Revelation*, 240).

97] Questa interpretazione si scontra con l'idea che la funzione di *martyrs* di Gesù si limiti alle sue attività successive alla risurrezione (ad es., T. HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU), Akademie, Berlin 1971, 57-58 e M. RISSI, "Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5, 7-8": *Theologische Zeitschrift* 11 (1955) 28-45, 21-22). Una tale limitazione non solo allontana le parole

ma, a differenza degli aspetti del suo ministero che sono esclusivi della sua vocazione, questa è una caratteristica che i credenti sono chiamati a imitare. Come Antipa ed altri hanno già seguito Gesù nel mantenere una testimonianza fedele fino in punto di morte,⁹⁸ così altri sono ora esortati a fare lo stesso (cfr. 14,12-13).⁹⁹

2.2 La pistis di Gesù (Ap 2,13; 14,12)

In Apocalisse si trovano due ricorrenze di costruzioni con il genitivo che comportano *pistis* e il nome di Gesù (*tēn pistin Iēsou*, 14,12) o un pronome personale che rimanda a lui (*tēn pistin mou*, 2,13). Quest'ultima è una delle due espressioni utilizzate per presentare i cristiani di Pergamo che restano saldi di fronte all'ostilità: *krateis to onoma mou* e *ouk ērnēsō tēn pistin mou*. Qui l'allusione al nome di Gesù fa pensare a una professione di fede (cfr. 2,3; 3,8) e si può pensare ad una testimonianza davanti ad autorità nemiche, se si tiene conto della situazione turbolenta di cui si occupa la lettera.¹⁰⁰ Solitamente si presume, senza alcun commento, che *tēn pistin mou* rappre-

di Gesù dall'offerta della sua vita che dona loro autorevolezza, ma non riesce neppure ad accordare la funzione esemplare di Gesù con la testimonianza e il martirio.

98] Ap 2,13; 12,11; 16,6; 17,6; 18,24; 19,2; 20,4. Un'espressione simile parla di Antipa in 2,13 (*ho martyrs mou ho pistos mou*) e di Gesù in 1,5 e 3,14 (*ho martyrs ho pistos*).

99] "Per quanto riguarda il suo passato, egli è il 'testimone fedele', che ha portato a termine la propria testimonianza a favore di Dio con la morte sulla croce. La nostra testimonianza a Cristo deve quindi essere plasmata dalla stessa fedeltà senza compromessi di Gesù, una fedeltà che può comprendere l'ubbidienza sofferente (cfr. 2,13)" (G.A. KRODEL, *Revelation*, 83; anche la "cristologia 'condivisa'" di M.A. BORING, *Apocalisse*, 95).

100] W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1906, 212 e P.E. HUGHES, *Revelation*, 44.

senti un genitivo oggettivo (cioè la fede in Gesù),¹⁰¹ sebbene vi siano poche conferme a tale interpretazione. Tanto per cominciare, il gruppo verbale di *pisteuō*, con la possibile eccezione dei testi che stiamo passando in rassegna, non è utilizzato in Apocalisse per definire il contenuto della fede. La forma verbale *pisteuō* non è assolutamente attestata¹⁰² e le restanti ricorrenze di *pistis* si accordano meglio con l'atteggiamento più che con l'oggetto di fede:¹⁰³ in 2,19 si trova *pistis* all'interno di un elenco di qualità personali o di stili di servizio mostrati dai cristiani di Tiatira (*oida sou ta erga kai tēn agapēn kai tēn pistin kai tēn diakonian kai tēn hypomonēn sou*) e in 13,10 è improbabile che la sfida ai santi di mostrare *hē hypomonē kai hē pistis* parli della fede in Gesù, bensì della qualità di vita che è caratterizzata da resistenza e fedeltà.

Non vi sono nel Nuovo Testamento casi non ambigui di *pistis* con il genitivo oggettivo, come abbiamo fatto notare nel capitolo 3, e il contesto attuale non rappresenta un'eccezione.¹⁰⁴ È certo improbabile che i credenti sarebbero stati lodati per la

101] G.R. BEASLEY-MURRAY, *Revelation*, 84; R.H. CHARLES, *Revelation*, I, 61; J.M. FORD, *Revelation*, 397; E. LÖHMEYER, *Offenbarung*, 25; H.B. SWETE, *Apocalypse*, 34.

102] La radice verbale di *pisteuō* non è ben rappresentata in Apocalisse: *pistis* (4): 2,13,19; 13,10; 14,12; *pistos* (8): 1,5; 2,10,13; 3,14; 17,14; 19,11; 21,5; 22,6; *apistos* (1): 21,8.

103] W. BOUSSET, *Offenbarung*, 365 e O. MICHEL, "pistis", in NIDNTT, I, 593-606, soprattutto 603.

104] T. HOLTZ afferma che *ouk ernēsō tēn pistin mou* e il suo indubbio equivalente in Ap 14,12 debbano essere intesi come genitivi oggettivi perché la prima costruzione "im synthetischen Parallelismus zu *krateis to onoma mou* steht" ("si pone in parallelismo sintetico con *krateis to onoma mou*") (*Christologie*, 23). Non elabora che cosa si intenda con "synthetischen Parallelismus" e il suo significato non è evidente. Non si può mettere in dubbio che *to onoma mou* sia un genitivo oggettivo, e mentre l'espressione *kai ouk ernēsō to onoma mou* in 3,8 può favorire una comprensione di *ouk ernēsō tēn pistin mou* come confessione della fede nel senso rigoroso della testimonianza verbale, questa non è l'unica opzione. L'appello ai cristiani a mostrare *pistis* davanti alla persecuzione, per esempio, non è formulato in modo tanto rigoroso in 2,19 e 13,10, dove si pensa alla vita di fede.

solidità della loro dichiarazione cristiana (cioè per "la fede in me") solo per essere criticati nei versetti successivi per aver accolto un insegnamento falso (*tēn didachēn Balaam* e *tēn didachēn [tōn] Nikolaitōn*, 2,14-15). La presenza dell'articolo determinativo che accompagna *pistis* sia in 2,13 sia in 14,12, in aggiunta, è problematica per chi vuole interpretarli come genitivi oggettivi, in quanto lascia intendere una definizione specifica di fede. Mentre la forma di *pistis* usata in modo assoluto con l'articolo può indicare il contenuto di fede,¹⁰⁵ la precisazione con un pronome personale o con un nome fa pensare che si intenda la fede di un individuo specifico.

Abbiamo, inoltre, già fatto notare che si presentano tanto Gesù quanto Antipa, sullo sfondo dei loro martiri, come *ho martys (mou) ho pistos (mou)*.¹⁰⁶ Ciò suggerisce che l'autore li ritenesse, per quanto riguarda il discepolato, testimoni compagni che restarono fedeli fino alla fine. Così, quando si esortano i cristiani di Pergamo a non negare *tēn pistin mou*, sembra più probabile che siano sfidati a tenere salda la testimonianza di fede che lega insieme tutti i testimoni fedeli e che trova origine nel suo più grande rappresentante, Gesù Cristo.¹⁰⁷

105] BAGD, 664; R. BULTMANN - A. WEISER, "πιστεύω κτλ", TDNT VI, 174-228, soprattutto 213-214 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti (cur.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, X, 337-488, soprattutto 442-444]; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961, 1086-1087.

106] Il pronome personale *mou* può rispecchiare un certo grado di dipendenza, ma potrebbe anche rispecchiare la continuità tra i martiri.

107] "Essere approvato come 'mio testimone, mio fedele', significa essere accettato come fondamentalmente simile a Cristo, perché lo stesso Cristo è, in forma suprema, 'il testimone fedele' (1,5)" (P.E. HUGHES, *Revelation*, 44; cfr. R.H. CHARLES, *Revelation*, I, 61). Vale la pena di ripetere che tanto *pistis* quanto *pistos* possono veicolare un senso attivo (ad es., fede/ fiducioso) e/o passivo (ad es., affidabile); sono parti del discorso diverse e non sono necessariamente distinte dal punto di vista semantico.

Ap 14,12 contiene la seconda costruzione con *pistis* da prendere in considerazione. I versetti precedenti presentano a tratti vividi le punizioni che attendono coloro che non restano fedeli all'Agnello e portano a un'esortazione alla perseveranza (*hē hypomonē*) a motivo dei santi: *hoi tērountes tas entolas tou theou kai tēn pistin Iēsou*. Il senso di questa espressione non è immediatamente chiaro ed esige una spiegazione. *Tas entolas tou theou* è evidentemente un genitivo soggettivo ("i comandamenti di Dio"), ma *tēn pistin Iēsou* potrebbe essere soggettivo ("la fede di Gesù") o oggettivo ("la fede in Gesù").¹⁰⁸ L'uso di *Iēsous* da solo può attestare un accento posto sul ministero terreno di Gesù¹⁰⁹ e un aiuto ulteriore è offerto dal confronto con espressioni simili di Apocalisse:

14,12	<i>tas entolas tou theou kai</i>	<i>tēn pistin</i>	<i>Iēsou</i>
12,17	<i>tas entolas tou theou kai</i>	<i>tēn martyrian</i>	<i>Iēsou</i>
1,2	<i>ton logon tou theou kai</i>	<i>tēn martyrian</i>	<i>Iēsou Christou</i>
1,9	<i>ton logon tou theou kai</i>	<i>tēn martyrian</i>	<i>Iēsou</i>
6,9	<i>ton logon tou theou kai dia</i>	<i>tēn martyrian</i>	<i>hēn eichon</i>
19,10		<i>tēn martyrian</i>	<i>Iēsou</i>
20,4	<i>tēn martyrian Iēsou kai dia</i>	<i>ton logon</i>	<i>tou theou</i>

108] Il sostegno maggiore è guadagnato, come in 2,13, dal genitivo oggettivo: W. BOUSSET, *Offenbarung*, 386; G.B. CAIRD, *Revelation*, 188; R.H. MOUNCE, *Revelation*, 277; H.B. SWETE, *Revelation*, 183.

109] R. BAUCKHAM, *Teologia*, 84 e L.A. VOS, *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, J.H. Kok, Kampen 1965, 207-208. *Iēsous* ricorre quattordici volte in Apocalisse: tre insieme a *Christos* (1,1.2.5), due con *kyrios* (22,20.21) e nove volte da solo (1,9[x2]; 12,17; 14,12; 17,6; 19,10[x2]; 20,4; 22,16). Analizziamo sotto la costruzione *tēn martyrian Iēsou* (*Christou*), ma l'impiego di *Iēsous* in 1,9 (*synkoinōnos en tē thlipsei kai basileia kai hypomonē en Iēsou*) e 17,6 (*ek tou haimatos tōn martyron Iēsou*) segnalano la solidarietà di Gesù con coloro che sono chiamati a dividerne la sofferenza, mentre in 20,4 si pone in contrapposizione con il Cristo esaltato e in 22,16 *Iēsous* indica chi è *hē rhiza* e *to genos Dauid*.

Questa tabella fa pensare che certe espressioni siano utilizzate dall'autore in modo interscambiabile e siano semanticamente equivalenti. Più in particolare, sembra che siano utilizzate in questo modo da una parte l'espressione *tas entolas tou theou* e *ton logon tou theou* e dall'altra *tēn pistin Iēsou* e *tēn martyrian Iēsou*.¹¹⁰ La situazione è però più complicata e ambivalente. All'inizio dell'Apocalisse si identificano con l'*apokalypsis Iēsou Christou* concessa a Giovanni e contenuta nell'opera che segue tanto *ton logon tou theou* quanto *tēn martyrian Iēsou Christou*. Nel versetto successivo questa stessa entità è presentata come *tous logous tēs prophēteias* (1,3), forma che viene ripetutamente richiamata nel capitolo finale.¹¹¹ Si evidenziano anche sezioni specifiche del libro come *houtoi hoi logoi alēthinoi tou theou* (19,9; cfr. 17,17) oppure *houtoi hoi logoi pistoi kai alēthinoi* (21,5; 22,6), mentre in 19,13 lo stesso cavaliere del cavallo bianco, che si deve identificare con l'Agnello, è chiamato *ho logos tou theou*.

Un buon numero di queste espressioni si può far coincidere con lo stesso libro dell'Apocalisse, ma la definizione di Gesù come *ho logos tou theou* ci mette in guardia rispetto alla possibilità che in certi casi si intenda una comprensione più ampia e più dinamica della parola di Dio.¹¹² Ciò può essere compreso nel legame di *tēn martyrian*/*tēn pistin Iēsou* con *ton logon*/*tas entolas tou theou* e quasi sicuramente si pensa a questo quando si

110] Cfr. D. HILL, "Prophecy and Prophets in the Revelation of St John": NTS 18 (1971) 401-418, soprattutto 411-414) e L.A. VOS (*Synoptic Tradition*, 197-214), che analizzano entrambi nei particolari il significato di *tēn martyrian Iēsou* (*Christou*) ma mancano di prendere in conto *tēn pistin Iēsou*.

111] Ad es., *tous logous tēs prophēteias tou bibliou toutou*, 22,7; *tous logous tēs prophēteias tou bibliou toutou*, 22,10; *tous logous tēs prophēteias tou bibliou toutou*, 22,18; *tōn logōn tou bibliou tēs prophēteias tautēs*, 22,19; cfr. *tōn prophētōn kai tōn tērountōn tous logous tou bibliou toutou*, 22,9.

112] L.A. VOS, *Synoptic Tradition*, 196-207; anche A. SATAKE, *Gemeindeordnung*, 98-107.

identifica la testimonianza di Gesù con *to pneuma tēs prophēteias* (19,10). Sono offerte altre prove di questa idea più ampia dai martiri che morirono *dia tēn martyrian Iēsou kai dia ton logon tou theou* (20,4) o come conseguenza della loro testimonianza a lui;¹¹³ evidentemente non possedevano l'Apocalisse. Ap 1,9, nuovamente, ci informa che Giovanni si trova a Patmos *dia ton logon tou theou kai tēn martyrian Iēsou*; è possibile che la sua presenza sull'isola sia spontanea e rispecchi il desiderio di comunicare con Dio, ma la sua presentazione come *sygkoinōnos en tē thlipsei kai basileiā kai hypomonē en Iēsou* fa pensare che fosse stato esiliato in conseguenza del suo discepolato.¹¹⁴

Questa panoramica è tutt'altro che esauriente, ma segnala almeno due cose: primo, l'interconnessione di espressioni come *ton logon tou theou*, *tas entolas tou theou*, *tēn martyrian Iēsou* e *tēn pistin Iēsou*; secondo, il loro significato non si può semplicemente far coincidere con l'Apocalisse, ma deve abbracciare altre dimensioni della prima testimonianza cristiana all'opera divina in Cristo. Ciò è confermato altrove nel Nuovo Testamento, dove si utilizza l'espressione *ho logos tou theou* per presentare il ministero, la morte e risurrezione di Gesù.¹¹⁵ Particolarmente interessanti qui sono gli scritti giovannei non solo perché utilizzano *logos* ed *entolē* per

113] Ad es., *tas psychas tōn esphagmenōn dia ton logon tou theou kai dia tēn martyrian hēn eichon* (6,9); *kai autoi enikesan auton dia to haima tou arniou kai dia ton logon tēs martyrias autōn* (12,11); cfr. 3,8.10.

114] R.H. MOUNCE, *Revelation*, 75 e L.A. VOS, *Synoptic Traditions*, 198-201.

115] Ad es., Lc 8,11; At 4,31; 6,2; 8,14; 11,1; 13,5.7.46; ecc.; 1 Cor 14,36; 2 Cor 2,17; 4,2. Luca precisa i contenuti della parola di Dio in brani quali At 2,22-36; 3,12-26; 10,36-41; 13,16b-39; 17,22-31. V. G. KITTEL, "legō ktl (NT Section)", in TDNT IV, 100-143, in particolare 114-119 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, VI 284-348, in particolare 304-312], e, con specifico riferimento a Luca, J.-W. TAEGER, *Der Mensch und sein Heil: Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas* (Studien zum Neuen Testament 14), Gerd Mohn, Gütersloh 1982, soprattutto 123-126. 163-176.

indicare i discorsi di Gesù,¹¹⁶ ma anche perché il significato di *martyria* è sempre legato alla persona di Gesù e non solo al kerygma su di lui.¹¹⁷ Ciò è particolarmente sorprendente in 1 Gv 5, dove *ho pisteuōn eis ton hyion tou theou* possiede non solo *tēn martyrian* (5,10), ma anche *ton hyion* (5,12).

Questo stretto legame tra *martyria* e Gesù fa pensare che *tēn martyrian Iēsou* (*Christou*) dovrebbe essere inteso come genitivo soggettivo, indicando il testimone che segue al personaggio terreno di Gesù.¹¹⁸ Il legame di *tēn martyrian Iēsou* con altri genitivi soggettivi (*ton logon tou theou* e *tas entolas tou theou*) rafforza tale interpretazione. *Tēn martyrian Iēsou*, per esempio, si trova in 1,2 con *ton logon tou theou*, dove entrambe le espressioni indicano l'*apokalypsis* concessa a Giovanni. Sebbene la rivelazione possa riguardare Dio e Gesù, l'affermazione che si propone qui è che nasca da loro e abbia

116] "... negli scritti giovannei 'i comandamenti di Dio' sono infatti sinonimi del messaggio che Gesù ha portato nel mondo. Le parole di Gesù rappresentano i comandamenti di Dio (Gv 12,49) e i comandamenti di Dio sono quelli che i primi cristiani ricevettero da Gesù (1 Gv 3,23; 4,21)" (L.A. VOS, *Synoptic Traditions*, 203). Si può mettere a confronto Gv 14,15.21 con 14,23-24, Gv 15,10 con 15,20 e 1 Gv 2,4 con 1 Gv 2,5. V. anche l'analisi di G. SCHRENK, "entellomai, entole", in TDNT, II, 544-556, in particolare 553-556 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1967, III, 579-614, in particolare 587-596], che osserva come il collegamento tra *logos* ed *entolē* si tracci anche nei sinottici (ad es. Mt 15,3-6; Mc 7,9-13).

117] I personaggi chiave che danno testimonianza sono: Giovanni Battista (Gv 1,7.19; 5,32), Giovanni l'evangelista (Gv 19,35; 21,24), Dio (Gv 5,34.36; 1 Gv 5,9[x2].10.11), Gesù (Gv 3,11.32.33; 5,31; 8,13.14); anche Gv 8,17; 1 Gv 5,9.10; 3 Gv 12; cfr. At 22,18.

118] In particolare J.P.M. SWEET, "Maintaining the testimony of Jesus: the suffering of Christians in the Revelation of John", in W. Horbury - B. McNeil (ed.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament: Studies presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, 101-117, soprattutto 103-109; anche G.B. CAIRD, *Revelation*, 237 e D. HILL, "Revelation", 411-414. D. Hill rimarca che l'uso del verbo *echō* appoggia l'opzione del genitivo soggettivo.

la loro autorità (cfr. 22,18-20).¹¹⁹ Definire inoltre Gesù *martyr* (1,5; 3,14) e la modalità della presentazione della sua *martyria* (1,9; 12,17; 19,10; 20,4) in modi paragonabili a quelli di altri credenti (6,9; 11,7; 12,11) aggiunge forza alla scelta del genitivo soggettivo. Infine, l'identificazione della testimonianza di Gesù con *to pneuma tēs prophēteias* in 19,10 è sorprendente e ricorda il rapporto tra Gesù e il Paraclito in Gv 14-16: la testimonianza di Gesù è proseguita dallo Spirito, che depone a favore di Gesù (Gv 14,26; 15,26; 16,13-14); in modo simile, il veggente parla della testimonianza di Gesù, che è mediata dallo Spirito e viene da Gesù stesso.

La testimonianza di Gesù all'interno dell'Apocalisse, quindi, trae origine nella vita terrena di Gesù e, in particolare, nella sua testimonianza a Dio davanti alla sofferenza e alla morte. Anche se il rapporto tra *ton logon/tas entolas tou theou* e *tēn martyrīan Iēsou* resta problematico, si può riconoscere tra essi una distinzione che conviene articolare in base al rapporto tra "teoria" e "pratica": una volta che la parola e i comandamenti di Dio siano stati ricevuti per rivelazione, devono essere testimoniati davanti all'ostilità.¹²⁰ Sembra inoltre probabile che, come in un caso *tēn pistin Iēsou* (14,12) sostituisce il consueto *tēn martyrīan Iēsou* nella costruzione che mostra o *ton logon tou theou* oppure *tas entolas tou theou*, anche questo dovrebbe essere interpretato in modo simile, ossia come

119] "L'espressione di Ap 1,2 è sintomatica anche da un altro punto di vista, ossia per l'interpretazione adeguata dei genitivi *theou* e *Iēsou* nell'espressione 'la parola di Dio e la testimonianza di Gesù (Cristo)'. L'apocalisse cui Giovanni portava testimonianza (Ap 1,2) non è la parola su Dio (genitivo oggettivo). È piuttosto la parola, la rivelazione, da Dio (genitivo soggettivo): 'das von God gesprochenes Wort'. In modo simile, la costruzione parallela '*martyria Iēsou Christou*' in Ap 1,2 non è la testimonianza su Gesù Cristo ma, come attestano le parole seguenti, *hosa eiden*, è la testimonianza da Gesù Cristo: 'das von Jesus abgelegte Zeugnis'" (L.A. Vos, *Synoptic Traditions*, 198).

120] Su questa impostazione, G.B. CAIRD, *Revelation*, 237-238; J.P.M. SWEET, "Maintaining", 106; H.B. SWETE, *Apocalypse*, 3.

genitivo soggettivo¹²¹ che indica la vita di fede di Gesù, vissuta in risposta alla parola divina e in mezzo alla persecuzione.

Perché i cristiani perseguitati custodiscano *tas entolas tou theou kai tēn pistin Iēsou* o piuttosto soffrano per *tēn martyrīan Iēsou* e *ton logon tou theou* devono mettersi nei confronti dei comandamenti di Dio in un rapporto simile a quello di Gesù. Sono chiamati a portare testimonianza a Dio, e nel far questo devono custodire la fede come custodi la fede Gesù, fonte di quella testimonianza,¹²² la stessa fede che fu condivisa da Antipa (cfr. 2,13) e da altri martiri (cfr. *hōde estin hē hypomonē kai hē pistis tōn hagiōn*, 13,10).¹²³ Per l'autore dell'Apocalisse la sfida della persecuzione esige che i discepoli si mantengano saldi, ma non nel senso del semplice restare fermi: sono invece esortati a mantenere la fede o la testimonianza di Gesù. L'uso ripetuto, in questo contesto, di *tēreō* è significativo¹²⁴ perché sottintende il possesso di qualcosa che è diverso da chi lo rappresenta, ma che pure viene colto quando gli si permette di

121] M. BARTH, "The Faith of the Messiah": HeyJ 10 (1969) 363-370, in particolare 364; J.D.G. DUNN, "Once More, PISTIS CHRISTOU", in E.H. Lovering, jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, E.J. Lull (ed.), Scholars Press, Atlanta 1991, 730-744, soprattutto 732-733; cfr. P.E. HUGHES, *Revelation*, 164 e G.A. KRODEL, *Revelation*, 270.

122] Cfr. 1 Tm 6,13, "Alla presenza di Dio che dà vita a tutto, e di Cristo Gesù che nella sua testimonianza davanti a Ponzio Pilato offrì la buona confessione (*kai Christou Iēsou tou martyrēsantos epi Pontiou Pilatou tēn kalēn homologian*)".

123] "In questa serie di immagini Cristo non è soltanto il Signore della Chiesa, ma è anche il fratello maggiore la cui vita, morte e giustificazione/esaltazione rappresenta il paradigma della vita cristiana. La loro caratteristica (13,10) è di avere dimostrato *hypomonē* (costante perseveranza, sopportazione) e fedeltà, in altre parole fede nella sovranità assoluta di Dio, l'Attore segreto dell'intero dramma..." (M.E. BORING, *Apocalisse*, 185; anche R. BAUCKHAM, *Teologia*, 92-99; J.P.M. SWEET, "Maintaining", 103-109).

124] Cfr. *hoi akouontes tous logous tēs prophēteias kai tērountes ta en autē gegrammena* (1,3); *etērēsas mou ton logon kai ouk ērnēsō to onoma mou* (3,8); *hoti etērēsas ton logon tēs hypomonēs* (3,10); *tōn tērountōn tas entolas tou theou kai echontōn tēn martyrīan Iēsou* (12,17); *makarios ho tērōn tous logous tēs prophēteias tou bibliou toutou* (22,7); *tōn prophetōn kai tōn tērountōn tous logous tou bibliou toutou* (22,9; cfr. 3,16).

trovare espressione nella vita di discepolato.¹²⁵ Mantenere *tēn pistin lēsou* è, quindi, prendere parte a una serie ininterrotta che risale fino allo stesso Gesù, significa entrare a far parte della tradizione di Gesù.¹²⁶

2.3 Osservazioni conclusive

Le nostre indagini sull'Apocalisse ci hanno portati a concludere che l'autore utilizza tanto *pistos* quanto *pistis* per parlare del ministero terreno di Gesù. L'attribuzione con *pistos* di *martyr* nell'espressione "testimone fedele" (1,5; 3,14) denota la natura della sua testimonianza e, in modo sottinteso, il suo esito: Gesù è *ho martyr ho pistos* perché porta una testimonianza fedele al messaggio divino di salvezza fino in punto di morte. E persino quando si utilizza in forma assoluta *pistos* (19,11), il lettore ricorda le occasioni in cui precisa *martyr*. Se però *pistos* definisce la caratteristica di Gesù come testimone, *pistis* indica la sostanza della sua testimonianza. La fede di Gesù (2,13; 14,12) non si può quindi equiparare al kerygma su di lui estraniato dal personaggio storico, ma si deve comprendere pensando alla sua vita di fede e, in particolare, alla sua testimonianza a Dio nel pieno della sofferenza e della persecuzione. In tal modo la fede di Gesù compie una funzione d'ispirazione e di stimolo all'imitazione, in quanto i compagni credenti sono sfidati a dividerne la testimonianza e il martirio (cfr. 2,13; 13,10; 14,12).

Prima di portare a termine questo capitolo, dovremmo segnalare le forti somiglianze tra i modi con cui si utilizzano in Ebrei e

125] L.A. Vos, *Synoptic Tradition*, 202.

126] Ancora una volta, si nota un punto di vista simile nelle pastorali: "Ho combattuto la buona battaglia, ho terminato la corsa, ho mantenuto la fede (*tēn pistin tetēreka*)" (2 Tm 4,7).

Apocalisse *pistis* e, in misura minore, *pistos* in rapporto a Gesù.¹²⁷ Questo può non stupire in quanto entrambe le opere furono scritte per incoraggiare la perseveranza tra credenti che fronteggiavano sopraffazioni. Per quanto gli autori tentino di raggiungere questo obiettivo in parte sottolineando la realtà della punizione futura,¹²⁸ è significativo che in questi testi si ritragga Gesù non soltanto come colui che garantisce la salvezza per coloro che restano fedeli fino alla fine, ma anche come colui che offre agli altri un modello da imitare. Poiché condivideva l'umanità, dovette anche vivere, soffrire e affrontare la morte per fede, e sembra che questa intuizione abbia suscitato l'interesse per la vita di Gesù e in particolare per la sua passione, oltre che per ciò che quella vita realizzò. Questi autori, di conseguenza, ritengono che Gesù sia la fonte della fede in senso ampio, che comprende tanto la possibilità di credere tramite la sua morte redentrice e la successiva esaltazione, quanto la sostanza della fede nella forma di una vita vissuta per Dio. Diventa, per così dire, il luogo in cui si incontrano gli opposti, in cui la salvezza divina è mediata per l'umanità tramite la fede di colui che patì la morte per gli altri, e in cui la risposta umana a Dio si incarna in quella medesima vita di fede.¹²⁹

127] Vi sono ovviamente anche differenze. Entrambi gli autori si servono di *pistis* in modo simile, parlando della vita di fede di Gesù davanti alla persecuzione e alla morte. In Ebrei, però, *pistos* presenta il permanente ministero di sommo sacerdote celeste di Gesù; in Apocalisse indica principalmente la sua testimonianza a Dio sulla terra.

128] Ad es., Eb 3,12-19; 6,1-8; 10,26-31; Ap 2,5.16.22-23; 3,1; 6,10.12-17; 9,3-6.18; 14,9-11.19-20; 16,1-21; 18,1-24.

129] Se questa affermazione è una rappresentazione precisa degli interessi degli autori, abbiamo ragione a mettere in discussione l'idea che, nella prima Chiesa, la fede si fosse allontanata dalla persona di Gesù nel senso che consistesse principalmente di interpretazione teologica sulla sua vita e morte da un punto di vista posteriore alla risurrezione, un kerygma che doveva essere creduto e vissuto. È vero che in questa impostazione Gesù resta il contenuto della fede come colui che dischiude nuove possibilità di rapporto con Dio, ma i dati di Ebrei e Apocalisse esigono una comprensione più ampia, che implichi anche la funzione esemplare della sua vita di fede. Ciò vale a dire che se l'opera di Cristo è il fondamento e l'oggetto del credere, la fede di Gesù dà sostanza alla vita di fede.

6. La fede di Gesù nelle fonti extrabibliche

1. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

La nostra panoramica del Nuovo Testamento è ora in gran parte completa, tanto che in questo capitolo estenderemo la nostra indagine ad altre fonti cristiane antiche. Prima di procedere su questa strada, però, abbiamo bisogno di chiarire perché dalla nostra rassegna biblica sono state escluse le indicazioni che vengono dalla lettera di Giacomo. All'inizio del capitolo 2 Giacomo denuncia come praticare favoritismi (*prosōpolēmpsiais*) sia incompatibile con *tēn pistin tou kyriou hēmōn Iēsou Christou tēs doxēs* (2,1). Alla luce di ciò che è stato detto su *pistis Christou* in Paolo e su formule simili in Efesini e Apocalisse, questa si presenta come un'altra ricorrenza del genitivo soggettivo che indica la fede di Cristo.¹ Si tratta senza dubbio di un'interpretazione possibile che è appoggiata da co-

1] J.D.G. DUNN, "Once More, *PISTIS CHRISTOU*", in E.H. Lovering, jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, E.J. Lull (ed.), Scholars Press, Atlanta 1991, 730-744, in particolare 732.

struzioni simili altrove nella lettera,² insieme al raro rimando che qui si fa alla persona di Gesù (cfr. 1,1). Questi fattori devono però essere valutati contrapponendoli ad altri. Non si cita, per esempio, mai Gesù come paradigma per la comprensione sostanzialmente pratica della fede che viene sposata dalla lettera, sebbene gran parte dell'insegnamento e delle esortazioni di Giacomo ricordi i sinottici;³ gli esempi di fede sono, invece, Abramo e Raab (2,21-25), di sofferenza Giobbe e i profeti (5,10-11) e di preghiera Elia (5,17-18). Non c'è, quindi, niente nella lettera che dia significato o sostanza alla fede di Cristo, se questa viene richiamata in 2,1. Sebbene inoltre la formula *Iēsou Christou* lasci intendere che si pensi al personaggio terreno di Gesù, la sua precisazione con *tou kyriou hēmōn* e *tēs doxēs* richiama l'attenzione sull'intronizzazione celeste del Cristo esaltato.⁴ A ben vedere, dunque, l'assenza di una prova sufficiente, sebbene *tēn pistin tou kyriou hēmōn Iēsou Christou tēs doxēs* possa essere un genitivo soggettivo, manifesta che il contenuto della fede di Cristo resta non precisato, né si stabilisce il suo senso per il resto della lettera. Di conseguenza, aggiunge

- 2] Tra i genitivi soggettivi si trovano anche: *ta ōta kyriou Sabaōth* (5,4); *tēs parousias tou kyriou* (5,7; anche 5,8); *en tō onomati kyriou* (5,10); *to telos kyriou* (5,11).
- 3] V. J.B. ADAMSON, *James: The Man and His Message*, Eerdmans, Grand Rapids 1989, 169-174; P.H. DAVIDS, "James and Jesus", in D. Wenham (ed.), *Gospel Perspectives: Volume 5 - The Jesus Tradition Outside of the Gospels*, JSOT, Sheffield 1985, 63-84; R.P. MARTIN, *James* (WBC 48), Word Books, Waco, Texas 1988, 56-75. Questo rapporto comprende anche l'interpretazione della fede; per esempio, Gc 1,6-8 sembra conoscere l'insegnamento di Gesù in Mt 21,21-22 e Mc 11,23-24.
- 4] *Kyrios* definisce tanto Dio (1,7; 3,9; 4,10.15; 5,5.10[?].11[x2].14.15) quanto Cristo (1,1; 2,1; 5,7.8.10[?]); in 5,7-8 parla chiaramente della condizione esaltata di Cristo. Non è chiaro in che modo si rapporti *tēs doxēs* con il resto della costruzione; v.: J.B. ADAMSON, *James*, 272-275; P.H. DAVIDS, *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster, Exeter 1982, 106-107; M. DIBELIUS, *James: A Commentary on the Epistle of James* (Hermencia), Fortress Press, Philadelphia 1976 (rev. H. Greeven, tr. M.A. Williams), 127-128; R.P. MARTIN, *James*, 59-60.

poco alla nostra comprensione del motivo per cui i cristiani fossero interessati alla fede di Cristo.

Prendiamo, quindi, in considerazione le fonti extrabibliche. Non rientra nei limiti del presente studio fornire una panoramica completa della letteratura patristica o cimentarsi in valutazioni esaurienti degli autori presi in considerazione; dobbiamo, invece, limitarci a considerare i percorsi di interesse per la fede di Gesù che si sono isolati nelle fonti bibliche e indagare come si siano sviluppati negli scritti cristiani successivi. La maggior parte della letteratura da analizzare risale ai primi tre secoli, ma concluderemo con l'ipotesi che la controversia ariana possa chiarire perché alla fine divenne insostenibile nel contesto della riflessione cristologica parlare della fede di Gesù.

Prima di procedere, tuttavia, è necessario considerare alcune osservazioni più generiche sull'importanza e il significato della fede in questo periodo di formazione della storia della Chiesa. Persino una panoramica superficiale del pensiero cristiano in questo periodo mostra un significativo sviluppo nella comprensione della fede,⁵ come si può evidenziare confrontando l'impostazione ampiamente "incarnazionista" che abbiamo isolato in certi strati del giudaismo e del cristianesimo antichi, dove la fede era precisata dalla risposta a Dio di persone come Abramo, Mosè e Gesù, con le formule altamente sofisticate e precise che sono contenute, per esempio, nel credo niceno.

Questo sviluppo fu evidentemente graduale e se ne può tracciare l'evoluzione tramite le professioni di fede più modeste che si trovano a partire dal canone neotestamentario in poi.⁶

- 5] Per analisi più approfondite, v. W.H.P. HATCH, *The Idea of Faith in Christian Literature from the Death of St Paul to the Close of the Second Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1926, 72-144 e D. LÖHRMANN, "Glaube", in RAC IX, 48-122, in particolare 79-119.
- 6] Si può trovare la maggior parte dei testi significativi in R.P.C. HANSON, *Tradition in the Early Church* (Library of History and Doctrine), SCM Press, London 1962, 85-94 e J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Longman, Harlow ³1972, 13-23.

Il percorso seguito non fu, inoltre, per nulla arbitrario, ma fu plasmato da un gran numero di fattori, che comprendono: (i) la continua riflessione teologica sul rilievo di Gesù; (ii) la fissazione del fondamento cattolico e apostolico della Chiesa; e (iii) il dialogo tra il cristianesimo e la cultura. Questi influssi toccavano in diversi modi il significato della fede.⁷ La fede nella piena divinità di Cristo, per esempio, come è stata articolata nei grandi credo ecumenici, era il culmine del tentativo ecclesiale di giudicare l'importanza di Gesù in rapporto alla conoscenza di Dio e alla salvezza, tentativo che alla fine generò ciò che giunse ad essere accolto come nucleo centrale della fede cristiana.⁸ In secondo luogo, era necessario che la proliferazione di cristologie nei primi secoli⁹ dovesse, alla fine, essere vagliata

È significativo che lo sviluppo essenziale nella comprensione della fede fu condensato nella semantica dell'unica radice greca *pisteuō* (cfr. *fides* e *credo* in latino).

- 7] Sullo sviluppo di "norme di fede" e formule di fede nei primi secoli, v.: E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition and Scripture In The Early Church*, van Gorcum, Assen 1954; B. HAGGLUND, "Die Bedeutung der 'regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen": *Studia Theologica* 12 (1958) 1-44; R.P.C. HANSON, *Tradition*, 75-129; J.N.D. KELLY, *Creeeds*; J.F. MITROS, "The Norm of Faith in the Patristic Age": *Theological Studies* 29 (1968) 444-471; T.F. TORRANCE, "The Deposit of Faith": *SJT* 36 (1983) 1-28; F.M. YOUNG, *The Making of the Creeeds*, SCM Press, London 1991, soprattutto 1-15.
- 8] T.F. TORRANCE, *Theology in Reconciliation: Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*, Geoffrey Chapman, London 1975, 215-266 e *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, T. & T. Clark, Edinburgh 1988, soprattutto 146-190.
- 9] V. le rassegne di A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition - Volume 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451)*, Mowbrays, London 1975 (tr. J. Bowden) [or. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche - 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990; tr. it. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, 1: Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982 (tr. E. Norelli - F. Olivieri)] e J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, New York 1978, 138-162. 280-343 [tr. it. *Il pensiero cristiano delle origini* (Collana di studi religiosi), Il mulino, Bologna 1972 (tr. M. Sbaffi Girardet), 171-200. 343-420].

indicando con più precisione il rapporto di Gesù con la fede. Qui fu decisiva la nozione di apostolicità per fornire una piattaforma su cui si potesse stabilire la fede, così da offrire una pietra di paragone per affermazioni cristologiche in lotta tra loro e un fondamento per l'unità ecclesiale.¹⁰ In terzo luogo, il dialogo tra il cristianesimo e le culture estranee alla concezione del mondo giudeo-cristiano portò ad articolare la fede in categorie tratte da impostazioni filosofiche alternative.¹¹

Una conseguenza di questi e di altri processi fu il crescente concentrarsi sul contenuto proposizionale della fede (*fides quae creditur*), contrapposto alla fede come atteggiamento (*fides qua creditur*). Da questo punto di vista le formule di fede che portano al credo niceno attestano un tentativo concordato di valutare la fede astraendo dall'esperienza della medesima, vale a dire di definire la fede in modo tale da offrire un fondamento solido per l'incontro cristiano con Dio, che consenta alla Chiesa di portare a termine le proprie funzioni didattiche, apologetiche e polemiche.¹²

Qui l'intento non era tanto di separare la dimensione degli enunciati da quella degli atteggiamenti di fede, quanto di fissare i mezzi con cui si potesse regolare la prima per dare sostanza alla seconda. Così i padri della Chiesa, un buon numero dei quali propone in un modo o nell'altro delle "regole di fede", ribadiscono anche la centralità della Chiesa come ambito in cui tali esposi-

10] E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition*, 186-197 e J.F. MITROS, "Norm", 455-465.

11] D. LÜHRMANN, *Glaube in frühen Christentum*, G. Mohn, Gütersloh 1976, 85-99 e C. STEAD, *Divine Substance*, Oxford University Press, Oxford 1977.

12] Questi sembrano costituire gli stimoli principali che contribuirono alla definizione della fede nei primi secoli cristiani; la catechesi e il battesimo, per esempio, offrono senza dubbio il contesto per molte delle antiche affermazioni di dichiarazione della fede, mentre la discussione con filosofie come il platonismo modificò in misura significativa il vocabolario e le categorie utilizzate. Le controversie con lo gnosticismo, l'arianesimo ed altre "eresie", inoltre, diede un contributo alla precisione e comprensività delle più tarde formule di fede.

zioni trovano significato e, per così dire, vengono alla luce entro il continuo dinamismo dell'incontro divino-umano che risale fino allo stesso Gesù.¹³ In questo modo si poteva mantenere un legame tra la *fides quae* e la *fides qua creditur* che al contempo sostenesse un punto di vista critico o riflessivo sulla fede.¹⁴

Il rapporto tra l'atteggiamento e il contenuto della fede è comunque un rapporto complesso che si può facilmente fraintendere.¹⁵ L'articolazione della fede nella forma delle professioni esplicite, per esempio, consente una valutazione intellettuale della fede in un modo che si può distinguere dall'esperienza del fenomeno che viene presentato. Ciò, che pure permette un certo grado di oggettività, corre il pericolo di alienare la fede esplicita dal suo fondamento storico nell'incontro personale con Dio. L'accento posto sull'apostolicità e sulla comunità che presta culto, come abbiamo segnalato, metteva a disposizione mezzi di verifica per la teologia "interna", sebbene questi fossero poco efficaci nel campo dell'apologetica. Soprattutto, è evidente che la tendenza a inserire una separazione tra la *fides quae* e la *fides qua creditur* dove non ce ne sono è un autentico pericolo per qualunque indagine critica, compreso il presente studio.

Nella nostra analisi del Nuovo Testamento abbiamo considerato una gamma di modalità con cui si legavano Gesù e fede. Si riassumeranno in breve le nostre conclusioni in rapporto

13] Ad es., Ireneo, *Adv. Haer.* 4,26 e 5,20; Tertulliano, *Adv. Haer.* 19-29; su questo in particolare T.F. TORRANCE, *The Mediation of Christ*, Paternoster, Exeter 1983, 1-11 e *Trinitarian Faith*, 252-301.

14] Questo rapporto dinamico tra le "regole di fede" o formule di fede e la Chiesa rientra di fatto in un quadro più ampio che è radicato nel rapporto tra la Scrittura e la Chiesa (E. FLESSEMAN-VAN LEER, *Tradition*; R.P.C. HANSON, *The Bible as the Norm of Faith*, Durham University Press, Durham 1963, 3-7; J.F. MITROS, "Norm", 444-445).

15] Su come ciò si rapporti con la letteratura patristica v. T.F. TORRANCE, *Trinitarian Faith*, 13-46; per analisi più generiche R.H. NIEBUHR, *Faith on Earth*, Yale University Press, New Haven 1989; W.C. SMITH, *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton 1979; R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1981.

all'interesse per la fede di Gesù, ma a livello più generale abbiamo osservato come si credesse che Gesù informasse tanto l'atto (*fides qua*) quanto il contenuto della fede (*fides quae creditur*). Abbiamo anche segnalato che non si pensava necessariamente che fossero incompatibili, pur rappresentando giudizi su Gesù da punti di vista diversi. Abbiamo, inoltre, ammesso che tutte le simili analisi della fede si basavano sull'incontro personale con Gesù Cristo e da quello erano plasmate. Nel proseguire la nostra indagine oltre il Nuovo Testamento, dunque, dobbiamo prestare attenzione a non pregiudicare o banalizzare il rapporto tra Gesù Cristo e la fede. Non possiamo, per esempio, presumere che Gesù fosse ritenuto esclusivamente colui che forniva informazioni su Dio e sulla sua offerta di salvezza (cioè l'oggetto della fede). Le analisi che sembrano equiparare Cristo con la sostanza o contenuto della fede, inoltre, possono in realtà essere ben più complesse; se cioè la fede è fondata sulla testimonianza apostolica a Gesù Cristo e sull'incontro personale con il Signore risorto nella comunità di culto, diventa tanto intimamente legata a Cristo stesso da essere inseparabile da lui e, in questo modo, finisce con l'essere precisata in tutto da lui.¹⁶

Si spera che queste brevi osservazioni ci aiuteranno a situare e valutare le traiettorie che riguardano l'interesse per la fede di Gesù all'interno delle coordinate più ampie dello sviluppo del fenomeno nei primi secoli cristiani e a metterci così in guardia verso alcuni dei fattori che plasmarono verosimilmente il loro sviluppo e ne determinarono la sorte. Sarà tuttavia utile, prima di proseguire le nostre indagini, riassumere le nostre conclusioni finora raggiunte. A questo scopo si possono porre i dati sulla fede di Gesù nel Nuovo Testamento in tre categorie d'interesse: pa-

16] Da ciò può conseguire, come abbiamo rimarcato nel caso di Paolo, che si utilizzano costruzioni quali *pistis Christou* esattamente perché sono ambigue e possono quindi più adeguatamente abbracciare l'intera portata del rapporto tra Cristo e la fede.

radigmatica, teologica e canonica. Le prime due, come vedremo, si separano presto in sottodivisioni e si dovrebbe ricordare che questi raggruppamenti, che pure evidenziano accenti di fondo, non vogliono essere reciprocamente esclusivi. La classificazione proposta può essere rappresentata dallo schema seguente:

funzione paradigmatica

La fede e il discepolato di Gesù, in particolare i miracoli
(Matteo e Marco)

La fede e il discepolato di Gesù, in particolare la sofferenza e il martirio
(Ebrei e Apocalisse)

funzione teologica

La fede di Gesù e la fedeltà/giustizia di Dio
(Romani, Galati e Filippesi)

Gesù il sommo sacerdote fedele
(Ebrei)

funzione canonica

Gesù come fonte, oggetto e sostanza della fede
(Efesini e pastorali)

Per quanto riguarda la funzione paradigmatica abbiamo fatto notare come certe tradizioni di Matteo e Marco rispecchino una corrispondenza tra la condotta di Gesù e ciò che si chiedeva ai suoi seguaci. Ciò è particolarmente evidente nel modo con cui si presenta Gesù come chi esegue miracoli per fede e chiama i suoi discepoli a fare altrettanto. Abbiamo visto che in Ebrei e Apocalisse la funzione emulativa della fede di Gesù si esprime in rapporto alla persecuzione e al martirio. Qui l'intuizione determinante è il riconoscimento che la fede di Gesù permea il suo atteggiamento nei confronti della sofferenza e della morte, nonché l'esperienza che egli stesso ne fa. In questi modi i cri-

stiani vedevano in Gesù colui la cui vita di fede riassumeva diverse sfaccettature della risposta umana a Dio.

L'interesse per la fede di Gesù non si limitava tuttavia al discepolato, ma poteva anche pervadere la comprensione dell'offerta divina di salvezza in Cristo. Abbiamo segnalato, in particolare, come Paolo parli della fede di Gesù come mezzo per comunicare la giustizia di Dio: l'ubbidienza di Gesù, ispirata dalla fede, passata attraverso la sofferenza e la croce, è il canale per giungere tanto alla fedeltà divina all'alleanza quanto alla risposta umana. L'autore di Ebrei, inoltre, si serve dell'aggettivo *pistos* per presentare la permanente e celeste funzione da sommo sacerdote di Gesù, nel suo proseguire il ministero a beneficio di tutti.

Infine, abbiamo riconosciuto che le lettere deuteropaoline e in particolare le pastorali mostrano il crescente desiderio di dare forma alla rivelazione e ai doni divini in Cristo oltre che a ciò che sottintendono per la risposta a Dio, in termini dottrinali che potrebbero condizionare e in una certa misura regolare le opere della fede. Entro questo orientamento vengono meno la distinzione e l'accento posti sulla fede dello stesso Gesù e ci si concentra sempre più sull'interpretazione teologica della sua vita, morte e risurrezione e sulle conseguenze per la fede degli altri. Efesini e le pastorali testimoniano, tuttavia, una fase in cui la fede di Gesù non si è separata o alienata del tutto da questo processo, che al contrario trova il proprio posto all'interno di una cristologia in cui Gesù Cristo è il canone della fede, colui che ne definisce la fonte, l'oggetto e la sostanza.

Con questa panoramica in mente spostiamo la nostra attenzione alle fonti extrabibliche per valutare in che modo questi modelli di pensiero agirono in altre tradizioni cristiane.¹⁷

17] Sebbene gran parte dei testi che dovranno essere analizzati fu scritta dopo la maggior parte dei libri del Nuovo Testamento, una parte di essi (come Barnaba, I Clemente, Didaché e Ignazio) può essere anteriore o contemporanea con i contributi più tardi.

2. LA FUNZIONE PARADIGMATICA DELLA FEDE DI GESÙ

Se seguiamo l'orientamento di alcune tradizioni neotestamentarie¹⁸ notiamo che si interpretano spesso i miracoli di Gesù, soprattutto tra i padri della Chiesa, come segni del suo particolare rilievo o divinità.¹⁹ Persino negli apocrifi del Nuovo Testamento, in cui si tende a porre l'accento sui miracoli eseguiti al presente dai discepoli piuttosto che su quelli del loro Signore, è ancora Gesù a essere ritenuto operante tramite loro.²⁰ Vale a dire che i discepoli, piuttosto che seguire l'esempio di Gesù, diventano mezzi del suo ministero permanente, in quanto i miracoli continuano ad essere eseguiti nel suo nome, grazie alla sua presenza, forza o autorità.²¹ Per quanto, inoltre, la fede sia ta-

- 18] Cfr. Mt 11,2-6/Lc 7,18-23; Mt 12,28/Lc 11,20; Gv 5,1-21; At 2,22; 10,38; 14,3.
 19] Arnobio, *Adv. Nat.* 1,42-43; Atanasio, *De Inc.* 15; 18; Eusebio, *Hist. Eccl.* 1,13; 2,3; Gregorio di Nissa, *Or. Catech.* 23; 34; Ireneo, *Haer.* 2,32; Giustino Martire, *Dial.* 69; *Apol.* 1,30-31; Origene, *Contra Celsum* 1,38; 2,48; Tertulliano, *Apol.* 23; cfr. Es 4,5.8.9.31; 14,31; 19,9; Nm 14,11. V. C. BROWN, *Miracles and the Critical Mind*, Eerdmans, Grand Rapids 1984, 3-11; G.W.H. LAMPE, "Miracles and Early Christian Apologetic", in C.F.D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, Mowbray, London 1965, 205-218; H. VAN DER LOOS, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9), E.J. Brill, Leiden 1968, 240-243; M.F. WILES, "Miracles in the Early Church", in C.F.D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, Mowbray, London 1965, 221-234, soprattutto 231.
 20] G.W.H. LAMPE, "Miracles", 214-215; gli apocrifi del Nuovo Testamento narrano tuttavia molte storie di miracoli relativi all'infanzia di Gesù; v. P.J. ACHTEMEIER, "Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament", in E.S. Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1976, 149-186, soprattutto 161-162.
 21] L'accento principale è posto sul nome di Gesù, soprattutto negli esorcismi: At Gv 83; At Pt 11; At Tom 33; 41; 53; 75; Ireneo, *Haer.* 2,32; Giustino Martire, *Dial.* 33; *Apol.* 2,6; Origene, *Contra Celsum* 1,67; 2,33; 3,24.28; Tertulliano, *Apol.* 23. Per espressioni alternative v. At Gv 22; At Pt 15; 16; 26; At Tom 59; 141; Eusebio, *Hist. Eccl.* 2,3; cfr. Mc 16,17-20; Gv 14,12-13; At 4,9-12; 16,18.

lora un prerequisito,²² troviamo più frequentemente casi in cui i miracoli portano alla fede in Gesù e alla dedizione a lui.²³ È evidente che su questo sfondo le guarigioni, gli esorcismi e i prodigi naturali di Gesù sono stati elevati a un livello sovraumano, in cui rivelano qualcosa su di lui piuttosto che il contenuto del discepolato in quanto tale. Ciò non nega che si pensasse ancora che i miracoli fossero tipici della prima Chiesa,²⁴ ma dimostra che le dinamiche con le quali avevano luogo erano pensate in termini fondamentalmente diversi da quelli operanti nel ministero di Gesù: mentre i miracoli di Gesù sono una funzione della sua divinità, quelli dei discepoli sono anche espressione della sua sovranità e, in quanto tali, sono compiuti da lui tramite i suoi servi. Il modo in cui si presentano le attività taumaturgiche di Gesù in gran parte della letteratura cristiana antica, di conseguenza, segnala che non si riteneva che questo aspetto del suo ministero fosse, rigorosamente parlando, oggetto di imitazione.²⁵

- 22] Ad es.: "E quando l'apostolo [cioè Tommaso] udì questo dal capitano, fu molto rattristato per lui: 'Credi che Gesù la guarirà [ossia le sue moglie e figlia possedute dal demonio]?'". E il capitano disse: 'Sì'. E l'apostolo: 'Affidati allora a Gesù, ed egli le guarirà e porterà loro aiuto'" (At Tom 65; anche At Tom 150; At Gv 23).
 23] At Gv 33; 39; 93; At Pt 2; 4; 11; 17; 23-24; At Paolo 37-43; At Tom 36-38; 59; Origene, *Contra Celsum* 3,28; *Comm. in Joh.* 10,44; cfr. Gv 2,11.23; 4,35; 7,31; 20,30-31; At 9,36-43; 13,12; 16,25-34; 19,11-20; Gal 3,5.
 24] Sul luogo di guarigione nella Chiesa prenicena v. E. FROST, *Christian Healing: A Consideration of the Place of Spiritual Healing in the Church of To-day in the Light of the Doctrine and Practice of the Ante-Nicene Church*, A.R. Mowbray & Co., London 1954.
 25] Vi sono ovviamente delle eccezioni. Mentre viene per esempio rimarcato che l'apostolo Tommaso non è Gesù (cfr. "Non sono Gesù, ma un servo di Gesù. Non sono Cristo, ma un ministro di Cristo. Non sono il Figlio di Dio...": At Tom 160), vi sono passi in cui è presentato in modo notevolmente simile a quello che nei vangeli canonici si utilizza per il suo Signore. Nel brano che segue gli amici del re Gundaforo dell'India offrono la propria opinione sull'apostolo: "... ma va in giro per le città e i paesi e se ha qualcosa lo dà tutto ai poveri, e insegna un nuovo Dio <> e guarisce gli infermi e scaccia demoni e opera molti altri gesti

Vi sono, tuttavia, indizi che si prendevano in considerazione valutazioni diverse delle sue capacità di operatore di prodigi, e che in certi casi questi attribuivano a Gesù la fede. Degni di nota sono due filoni. Vi sono, in primo luogo, casi in cui si parla dell'attività miracolosa di Gesù dove la fede viene o citata esplicitamente oppure sottintesa come fattore decisivo per il suo successo. Nell'ottavo libro degli Oracoli sibillini, per esempio, si parla dei miracoli di Cristo all'interno del contesto della sua umanità. È legato a Mosè, che compie in modo simile la sua vocazione data da Dio *pistei*,²⁶ e si presenta la sua incarnazione con espressioni kenotiche. Non si tracciano esplicitamente dei paralleli tra il suo discepolato e quello dei credenti cristiani, ma vengono sottintesi; inoltre è evidente che l'assunzione della forma umana da parte di Cristo è la fonte della fede per altri:

Mosè lo [cioè Cristo] prefigurò, allungando le proprie sante braccia, conquistando Amalek per fede (*nikōn ton Amalēk pistei*), così che il popolo sapesse che egli è eletto e prezioso con Dio suo padre, stirpe di Davide e pietra da lui promessa. Colui che ha creduto in lui avrà la vita eterna (*eis hon ho pisteusas zōēn aiōnion hexei*). Perché egli verrà nella creazione non nella gloria, ma come uomo, meschino, senza onore o forma, così da dare speranza ai meschini. Darà forma alla carne deperibile e fede celeste ai senza fede (*hin' oiktrois elpida dōsei: kai phthartē sarki morphēn kai pistin apistois ouranion dōsei*)... Placherà i venti con una parola. Calmerà il mare in tempesta camminandovi sopra con piedi di pace e con fede (*tous anemous pauseie*

meravigliosi; e pensiamo che sia un mago. Ma le sue opere di compassione e le guarigioni che esegue senza ricompensa e inoltre la sua semplicità e gentilezza e la qualità della sua fede mostrano che è giusto o che è un apostolo del nuovo Dio che predica" (At Tom 20).

26] Cfr. Eb 3,1-6, dove sono ritenuti *pistos* nella casa di Dio tanto Mosè quanto Gesù. Questo tema è ripreso anche da altri autori cristiani antichi (Atanasio, *Contra Arianos* 2,1-10; 1 Clem 43).

logō, storesei de thalassan mainomenēn posin eirēnēn pistei te patēsas). (Or. Sib. 8,251-259.273-278)

Un rimando meno esplicito alla fede di Gesù si nota nel commentario di Origene al vangelo di Matteo e, in particolare, al modo con cui tratta la pericope sulla guarigione del ragazzo epilettico (cfr. Mt 17,14-21). L'analisi è troppo lunga perché la possiamo citare per intero, ma una conseguenza della sua esegesi, come attestano i seguenti estratti, è che Gesù eseguì la liberazione, almeno in parte, per fede:²⁷

Ma siccome il nostro scopo attuale non è di indagare su ogni singolo caso ma sul brano che abbiamo davanti, prendiamo in considerazione, adottando un'interpretazione figurata, ... che non poté essere risanato dai discepoli ma dallo stesso Gesù... Abbiamo quindi già parlato in parte delle parole "Se avete fede come un chicco di senape, direte a questo monte", ecc.; nonostante questo parleremo in questo luogo anche di ciò che ci sembra adatto per migliorare la comprensione... Ogni qual volta, dunque, uno chiunque ha tutta la fede, così da non dubitare più in nulla che sia contenuto nelle sacre scritture, ed ha una fede simile a quella che fu di Abramo, che credette in Dio in misura tale che la sua fede gli fu attribuita come giustizia, ha tutta la fede come un granello di senape; allora un uomo del genere dirà a questa montagna – intendo dire, allo spirito muto e sordo che è in lui e che è chiamato lunatico – "spostati da qui", evidentemente dall'uomo che soffre, forse per andare nell'abisso, e si sposterà. E l'apostolo, che, ritengo, da qui prende spunto, afferma, con autorità apostolica: "Se ho tutta la fede tanto da spostare le montagne", perché sposta non solo una montagna, ma anche diverse come quella, lui sposta che ha tutta la fede, che è come un chicco di senape; e niente sarà impossibile a colui che ha una fede tanto grande. (Origene, *Commentarium in Matthaëum* XIII,3-7)

27] La conversazione tra Gesù e i suoi discepoli che viene registrata su un frammento che si ritiene rappresentare una parte degli Atti di Paolo può rispecchiare un'idea simile (citato in NTA II, 383).

Sebbene Origene si serva di un'interpretazione discorsiva o "figurata" della vicenda per dimostrare la sua rilevanza per situazioni a lui contemporanee, non ignora la struttura interna del racconto. Inizia, per esempio, a richiamare l'attenzione sulle domande sollevate dal testo, comprendendovi il motivo per cui Gesù sia stato in grado di risanare il ragazzo mentre gli altri non vi riuscirono. Gran parte della discussione che segue collega il brano al discepolato cristiano e sebbene il senso della fede che muove le montagne (cfr. Mt 17,20) sia indagato in primo luogo in rapporto alla fede di Abramo (cfr. Gn 15,6) e all'insegnamento di Paolo (cfr. 1 Cor 13,2), fa pensare che la guarigione del paralitico fosse dovuta alla forza della fede (cfr: "... allora un uomo del genere dirà a questa montagna – intendo dire, allo spirito muto e sordo che è in lui e che è chiamato lunatico – 'spostati da qui'..."). In questo modo Origene sottintende la fede di Gesù, anzi sembra quasi darla per scontata: verosimilmente, per lui non era un tema discusso.

La fede di Gesù, oltre a rendere possibili i suoi stessi atti potenti, veniva anche ritenuta qualcosa di condiviso da altri che eseguivano o ottenevano miracoli e risposte alla preghiera.²⁸ I lettori del Pastore di Erma, per esempio, sono esortati a porre attenzione alla doppiezza (*dipsychos*) e a rivestirsi di una fede (*endysai de tēn pistin*) che viene dal Signore in alto (*hoti hē pistis anōthen esti para tou kyriou*).²⁹ Tale fede è ricca di potenza (*tēn pistin tēn ischyran kai dynatēn... kai echei dynamin megalēn*) e coloro che la possiedono vedranno le proprie sup-

28] È possibile che sia richiamata questa idea nel problematico At 3,16. Potrebbe darsi che *hē pistis hē di' autou* parli della fede che nasce in Gesù? Per altre interpretazioni v. F. NEIRYNCK, "The Miracle Stories in the Acts of the Apostles", in J. Kremer (ed.), *Les Acts des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (BETL 48), Leuven University, Gembloux 1979, 169-213, in particolare 205-213.

29] *Kyrios* è un titolo consueto per Gesù in Erma; v. J. QUASTEN, *Patrology*, 3 voll., Spectrum, Utrecht 1950, I, 99 [tr. it. *Patrologia*, 3 voll., Marietti, Torino-Casale Monferrato 1973-1980 (cur. A. Di Bernardino), I, 95].

pliche accolte da Dio (*endysai de tēn pistin, hoti ischyra esti, kai pisteue tō theō hoti panta ta aitēmata sou ha aiteis lēpsē... hē gar pistis panta epaggelletai, panta teleioi: Man. 9,6-12*). Non si trova a conferma alcun esempio tratto dal ministero di Gesù, ma le forti allusioni al suo insegnamento sulla fede riportato nei sinottici,³⁰ insieme al modo con cui si parla di lui come colui che dona la fede, attestano che il pensiero dell'autore qui è radicato nel ministero di Gesù e da quello plasmato. I cristiani sono chiamati a condividere la sua fede; non solo a credere in colui che può eseguire miracoli a loro vantaggio, ma anche a essere rivestiti di quella fede che viene dall'alto e comunica la forza operatrice di miracoli.³¹

La funzione paradigmatica della fede di Gesù in rapporto a credenti che si trovano davanti alla sofferenza, alla persecuzione e al martirio è anche ripresa da autori cristiani al di fuori del Nuovo Testamento. Si possono distinguere un certo numero di diverse sottolineature e applicazioni che vanno da interpretazioni della passione di Gesù all'appropriazione della sua fede da parte di altri che condividono la via della sofferenza. Il Vangelo di Verità, ad esempio, registra come "Gesù, il mise-

30] Come per esempio l'idea di fede libera da ogni dubbio (Mt 21,21/Mc 11,23; Mc 5,36/Lc 8,50; Mt 8,13; Mc 4,40) e in grado di bussare all'onnipotenza di Dio (Mt 21,21/Mc 11,23; Lc 17,6; Mt 17,20; Mc 9,23; Mc 5,34). Vi sono anche somiglianze linguistiche (come *dia touto legō humin, panta hosa proseuchesthe kai aiteisthe, pisteuete hoti elabete, kai estai hymin* [Mc 11,24; cfr. Mt 21,22]).

31] Altrove in effetti l'autore parla di rivestire (*endyō*) la fede del Signore (ad es. Vis 4,1,8; Man 9,1,7; Sim 6,1,2); si analizzeranno in seguito questi testi. Può essere presente un'idea simile negli Atti di Pietro: all'apostolo, che ha appena curato una donna cieca, viene chiesto di operare altre guarigioni, ma lui risponde chiedendo se abbiano la fede che è in Cristo (*Si est in uobis fides, quae est in Christo; At Pt 21*). *Fides quae est in Christo* fa pensare a più di un semplice credere in Cristo, ma al condividere la fede condivisa da Cristo. V. l'analisi di 1 Tm 1,14; 3,13; 2 Tm 1,13; 3,15 nel cap. 4, sezione 2; la Vulgata traduce *en pistei tē en Christō Iesou* (1 Tm 3,13) come *fide quae est in Christo Jesu* (in modo simile 1 Tm 1,14; 2 Tm 3,15; cfr. 2 Tm 1,13).

ricordioso e fedele (*pistos*), accettò con pazienza di sopportare la sofferenza...".³² Origene rispecchia un punto di vista simile in *Exhortatio ad martyrium*, dove narra come Gesù sperasse in Dio mentre si trovava di fronte alla propria passione (*elpize de kai epi theō peplērōmenē hierōn dogmatōn autou kardia*, Mart. 29). È vero che qui si utilizza *elpizō* anziché *pisteuō*,³³ ma si sottintende chiaramente l'idea di un rapporto di fiducia e di fede con Dio. Origene utilizza altrove la medesima radice per parlare della madre dei martiri maccabei (Mart. 27; cfr. 4 Mac 15,24; 17,1-2) e, ancora una volta, all'inizio della sua esortazione, dove a coloro che perseverano è data *hē ep' elpidi elpis* (Mart. 2).

È anche significativo che Origene presenti Gesù come esempio per coloro che sono chiamati a offrire le proprie vite per la fede.³⁴ La deduzione è scontata, benché non affermi esplicitamente che i martiri devono mostrare la stessa *pistis* che dimostrò Gesù. Come Gesù offre un modello da seguire per la preghiera³⁵ e l'ubbidienza,³⁶ così sembra probabile che

32] V. Ver. 20,10-14. Nonostante quest'opera sopravviva solo in traduzioni copte, si ritiene che l'originale fosse stato scritto in greco, da cui la congettura degli editori sulla Vorlage (cioè *pistos*). Sul legame con Eb 2,17-18, v. J.A. WILLIAMS, *Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi* (SBLDS 79), Scholars Press, Atlanta 1988, 44-46.

33] La scelta origeniana di *elpizō* qui è condizionata dalla citazione di Sal 26,1-3 (LXX), ma può tuttavia servirsi della famiglia linguistica di *pisteuō* in rapporto a Gesù (ad es., *Comm. in Joh.* 10,44).

34] Ad es., Mart. 37; 42. La corrispondenza tra Gesù e altri martiri porta addirittura Origene a indagare il rilievo soteriologico delle loro morti: "Forse anche proprio come noi siamo stati redenti dal sangue prezioso di Gesù, Gesù che ha ricevuto il nome che è al di sopra di ogni nome, così anche alcuni sono redenti dal sangue prezioso dei martiri" (Mart. 50).

35] "Ora, se Gesù prega, e non prega invano, ottenendo tramite la preghiera ciò che chiede (e forse non l'avrebbe ricevuto senza preghiera), chi di noi può trascurare la preghiera?" (*De oratione* 13,1); si conferma il rimando al ministero terreno di Gesù con citazioni dai vangeli (come Mc 1,35; Lc 11,1; 6,12; Gv 17,1; 11,42).

36] "Per cui l'unico Figlio generato di Dio, che era la parola e la sapienza di Dio, pur essendo 'con il Padre nella gloria, che aveva prima che il mondo fosse', 'umiliò se stesso e assumendo la forma di servo fu ubbidiente fino alla morte', così da

anche Origene abbia riconosciuto la natura esemplare del suo rapporto con Dio in tempi di sofferenza.³⁷ Ammetteva di certo il bisogno che i credenti condividessero la mente di Cristo³⁸ e conoscessero la sua presenza,³⁹ sulla linea della confessione di fede di S. Paolo in Gal 2,20.

Si può trovare un rimando più esplicito alla fede di Gesù nell'opera di Clemente Alessandrino, dove, in una lunga analisi sul martirio in cui attinge pesantemente alla lettera agli Ebrei, cita, approvandolo, Eb 12,1-2, sottintendendo che tra i martiri della fede andrebbe contato Gesù (*Strom.* 4,16). Cipriano parla anche della fede di Gesù nel contesto delle sue preghiere al Getsemani e dell'ubbidienza alla volontà divina nella crocifissione: "Ora, quella è la volontà di Dio, che Cristo compì e insegnò. Umiltà nella conversazione; saldezza nella fede (*stabilitas in fide*)... amare Dio con tutto il proprio cuore; amarlo in quanto egli è padre; temerlo in quanto egli è Dio..." (*De dom. or.* 15). Si sviluppa il valore di imitazione della passione di Cristo in *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, dove si cita ripetutamente la fede come caratteristica cruciale dei cristiani che si mantengono saldi e sono "onorati da Cristo tra

insegnare l'ubbidienza a coloro che non potevano raggiungere la salvezza se non tramite l'ubbidienza" (*De prin.* 3,5).

37] Origene non era assolutamente l'unico ad ammettere questo rapporto intimo tra Gesù e i compagni martiri; si può ad esempio prendere in conto *Mart Pol* 1,2; 2,2-3; 6,2; 7,2; 14,2-3; 17,3; 19,1.

38] "E se talora sentite angoscia nella vostra anima, la mente di Cristo che è in noi (*ho en hemin Christou nous*) parli all'anima, anche se il desiderio fa tutto ciò che è possibile per confondere persino la mente di Cristo..." (*Mart.* 4).

39] "Molto tempo fa avremmo dovuto negare noi stessi, dicendo: 'Non sono più io che vivo'. Ora è rivelato se abbiamo preso la nostra croce e seguito Gesù. Ciò accadrà se Cristo vive in noi. Se vogliamo salvare la nostra anima, così da riceverla indietro meglio che un'anima, dobbiamo perderla fino al martirio" (*Mart.* 12); anche: "Perché si trova Cristo in ogni santo, così che dall'unico Cristo vengono molti Cristì, suoi imitatori e formati su di lui che è l'immagine del Padre" (*Comm. in Joh.* 6,6; cfr. Gv 1,19).

i martiri”.⁴⁰ Si presenta Cristo come martire per eccellenza,⁴¹ e, sebbene non si citi in particolare la sua fede, si presume che anch’egli abbia fronteggiato per fede la sofferenza e la morte. È questa umanità condivisa a costituire il ponte tra la passione di Gesù e le sofferenze della sua Chiesa.

Policarpo poteva avere in mente la funzione esemplare della fede di Gesù quando incoraggia i suoi lettori a “seguire l’esempio del Signore (*et domini exemplar sequimini*), mantenendosi saldi nella fede (*firmi in fide*) e irremovibili, teneramente legati gli uni agli altri nell’amore dei fratelli, compagni della verità, anticipandosi a vicenda nella dolcezza del Signore, senza disprezzare alcun uomo” (*Phil.* 10,1). E si coglie una linea di pensiero simile negli Atti di Tommaso, quando l’apostolo, dopo essere stato imprigionato per la propria testimonianza al vangelo, rivolge la seguente preghiera: “Ti lodo, Gesù, per avermi fatto degno non solo della tua fede, ma anche di soffrire molto per te (*hoti ou monon tēs pisteōs sou axion me epoiēsas*)”. (*Atti Tom.* 107).

L’autore del Pastore di Erma sviluppa ulteriormente l’idea di condividere la fede del Signore o di prendere parte ad essa, parlando del discepolato cristiano. Nella *Quarta Visione* spiega un’allegoria in cui il Pastore si trova di fronte a un animale spaventoso, che rappresenta le tribolazioni che giungono sulla Chiesa. Riesce a stare saldo respingendo la doppiezza (*Mē dipsychēseis*) e indossando la fede del Signore, richiamando alla mente le sue potenti opere (*endysamenos oun, adelphoi, tēn pistin tou kyriou kai mnēstheis*

40] *Ad Fort.* 12; cfr. “Sono di fatto spesso stati celebrati così tanti martiri dei giusti; sono stati predisposti per le generazioni future così numerosi esempi di fede e virtù” (*Ad Fort.* 11).

41] Ad es.: “Siccome egli [cioè Cristo], quando venne, non solo ci esortò a parole, ma anche in opere, e dopo tutte le ingiustizie e contumelie patì anche e fu crocifisso, per insegnarci a soffrire e morire secondo il suo esempio...” (*Ad Fort.* 5). Si ritrova un’idea del genere in *De laude martyrii*, che può a sua volta essere stata scritta da Cipriano.

hōn edidaxen me megaleiōn; *Vis.* 4,1,1-2,5).⁴² Non si precisa l’identità della *megaleia* del Signore, sebbene sembri probabile che si intenda parlare dei miracoli di Gesù (cfr. *ta megaleia tou theou*, *At* 2,11). L’efficacia della fede, in assenza di dubbio e di doppiezza,⁴³ come abbiamo fatto notare sopra, richiama l’insegnamento di Gesù nei vangeli sinottici (ad es., *Mt* 21,21-22/*Mc* 11,23-24; cfr. *Mc* 5,36/*Lc* 8,50), mentre l’intero brano invita i lettori a lasciare che la loro fede sia precisata da quella di Cristo. Qui l’idea non è tanto quella di essere un compagno di fede di Gesù, ma di condividere la sua fede. Gesù è ancora ritenuto un rappresentante di fede, ma, in aggiunta, è anche la sua fonte. Questa intuizione è ripetuta un poco dopo parlando della capacità del Pastore di mantenere i comandamenti del Signore.⁴⁴ “Non dubitare per nulla, ma rivestiti della fede del Signore (*holōs mēden dipsychēsēs; all’endysai tēn pistin tou kyriou*) e camminerai in essi, perché ti rafforzerò in essi” (*Sim.* 6,1,2; anche *Sim.* 6,3,6 e 9,16,5).

All’inizio della *Lettera agli efesini* di Ignazio troviamo la seguente valutazione della condizione cristiana dei suoi lettori:

Avendo ricevuto in Dio (*en theō*) il vostro amatissimo nome, che possedete per una natura giusta secondo la fede e l’amore in Cristo Gesù, nostro Salvatore – essendo imitatori di Dio, infiammati dal sangue di Dio (*ho kektēsthe physei dikaiā kata pistin kai agapēn en Christō Iēsou, tō sōtēri hēmōn: mimētai ontes theou, anazōpyrēsantes*

42] Qui l’impostazione è simile a quella che abbiamo fatto notare in precedenza in rapporto alla preghiera che ottiene risposta e all’esecuzione di miracoli.

43] In Erma si indica spesso la doppiezza (*diphycheō ktl*) come motivo di un discepolato inefficace; cfr. l’impiego di *dipsychos* in *Gc* 1,8; 4,8 (O.J.F. SEITZ, “Antecedents and Signification of the Term *DIPSYCHOS*”: *JBL* 63 (1944) 131-140).

44] La stretta vicinanza di *entolē* e *pistis* ricorda *Ap* 14,12 (*tas entolas tou theou kai tēn pistin Iēsou*); come per Apocalisse, l’accento di *pistis* cade sulle conseguenze pratiche dei comandamenti.

en haimati theou), avete perfettamente adempiuto il compito a voi affidato (*Eph.* 1,1; cfr. *Eph.* 5,1-2)

L'accento è posto tutto sulla salvezza portata da Dio in Cristo: il loro nome è accolto *en theō*, sono stati infiammati *en haimati theou*; il fondamento della loro *physis dikaia* è però più ambiguo. Le costruzioni con *en* appena citate ci mettono in guardia contro una traduzione di *kata pistin kai agapēn en Christō Iēsou* semplicemente come loro fede e amore per Gesù. L'ammissione che i credenti efesini possano essere ritenuti imitatori di Dio (*mimētai ontes theou*),⁴⁵ inoltre, fa pensare che l'amore e la fede di cui si parla qui possano trovare origine nella vita di Gesù, mediati dalla sua morte (cfr. *en haimati theou*) e, forse, commemorati nell'eucaristia.⁴⁶

Anche nelle Odi di Salomone può essere presente l'idea di condividere la fede di Gesù come presentazione del discepolato. Nell'ode 39 si ritrae Gesù come il battistrada che ha guadato i fiumi dell'ostilità, ovviamente come strada per il discepolato, e ha fissato un modello per l'imitazione degli altri. Alla luce di ciò si esortano i cristiani a seguirne le orme: come il suo viaggio fu segnato dalla fede, così si chiede ai discepoli di prendere parte a quella via di fede che trova la propria origine e sostanza nella persona e nelle opere di Gesù:

45] Per Ignazio l'imitazione di Dio è precisata da Cristo; v. W.R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1985, 29-31.41.

46] Cfr. "Glorifico Gesù Cristo, il Dio che vi ha fatto tanto saggi, perché ho colto che siete posti in una fede irremovibile (*en akineto pistei*), inchiodati sulla croce del nostro Signore Gesù Cristo tanto nella carne quanto nello spirito e fissati nell'amore dal sangue di Cristo (*kai hēdrasmenous en agapē en tō haimati Christou*)..." (*Smyrn.* 1,1; W.R. SCHOEDEL, *Ignatius*, 220); anche "Ma per me gli archivi sono Gesù Cristo, gli archivi segreti la sua croce e morte e la sua resurrezione e fede che viene tramite lui (*kai hē pistis hē di' autou*)" (*Filad.* 8,2; W.R. SCHOEDEL, *Ignatius*, 207).

Rivestite (*lbsw*) dunque il nome dell'Altissimo e conoscetelo; voi passerete senza pericolo, mentre i fiumi saranno a voi ubbidienti [cfr. *Lc* 17,6]... Un sentiero fu posto per chi dietro a lui attraversa, per chi col passo della sua fede conviene (*dhjmnwth*) e il suo nome adora.

Alleluia (Odi di Salomone 39,8.13 [tr.it. Erbetta])

Segnaliamo, infine, da una prospettiva leggermente diversa, che Tertulliano articola la continuità tra Gesù e i credenti parlando di una continuità di fede che trova la propria origine nel ministero di Gesù (*Haer.* 20). In un'analisi sul ruolo della Scrittura all'interno delle questioni di disciplina ecclesiale, evidenzia come non sia sufficiente limitarsi a citare testi di sostegno; la teologia deve, invece, essere fondata in Cristo, di cui le Scritture parlano. Lui solo è l'autentico canone della fede e l'autorità della Chiesa è posta nella tradizione di fede (*traducem fidei*) che non solo ha Cristo come suo oggetto, ma che è anche ancorata nella vita dello stesso Gesù, che fu il primo testimone di quella fede. Sembra, in tal modo, che Tertulliano descriva Gesù come maestro della fede che aveva, come suo contenuto, lui stesso (cfr. *cuiuscumque fidei praeceptor*).

Prima di concludere questa sezione, si possono avanzare un certo numero di osservazioni generali. In primo luogo, mentre alcuni dei testi ritraggono Gesù come un credente tra gli altri, la maggior parte certifica un'idea più ampia, in cui egli è tanto l'esempio quanto la fonte della fede. Ciò significa che egli è pensato come colui che incarna la vita di fede e genera negli altri quella fede, perché possano seguirne l'esempio. In secondo luogo, una rassegna più ampia delle fonti citate svelerebbe che Gesù era anche ritenuto essere in qualche senso oggetto di fede; questa convinzione, come abbiamo già fatto notare, non è necessariamente incompatibile con la sua funzione paradigmatica, ma può rispecchiare un punto di vista o attenzione diversi. Se "il credente Gesù", ad esempio, è alla base del significato del

vivere per fede in Dio, allora la “fede in Gesù” spiega il suo ruolo all’interno delle iniziative salvifiche di Dio. In terzo luogo, la maggior parte dei brani analizzati in questa sezione si occupa di questioni di discepolato, la qual cosa, per quanto sia ciò che ci attenderemmo, fa pensare che le conseguenze del presentare Gesù come esempio di fede per affermazioni teologiche più ampie circa il suo rilievo restarono in gran parte non indagate.

3. LA FUNZIONE TEOLOGICA DELLA FEDE DI GESÙ

Più tardi in questo capitolo esamineremo che cosa accadde alla funzione paradigmatica della fede di Gesù quando la riflessione cristologica si preoccupò sempre più di precisare la natura del rapporto tra Cristo e Dio. Prima dobbiamo comprendere se la fede di Gesù continuò a ricoprire un ruolo nella comprensione, da parte della prima Chiesa, del modo con cui il dono di salvezza di Dio fu mediato tramite Cristo.

Partiamo da Ignazio di Antiochia, che sembra seguire Paolo nella comprensione della crocifissione come dimostrazione della fede di Gesù. Nella *Lettera agli efesini* spiega che i falsi maestri che corrompono la “fede in Dio per la quale fu crocifisso Gesù Cristo” (*ean pistin theou en kakē didaskaliā phtheirē, hyper hēs Iēsous Christos estaurōthē*) non erediteranno il regno di Dio (*Eph.* 16,1-2). Il genitivo *pistin theou* è evidentemente oggettivo e, sebbene non si precisi il rapporto tra Gesù e la fede in Dio, è sottinteso che quest’ultima fu il motivo (*hyper hēs*) della sua esecuzione: Gesù morì a motivo della sua fede in Dio. Una comprensione del genere si ritrova alla fine della lettera, dove afferma che sarà necessaria un’altra lettera per chiarire l’ordinamento relativo al “nuovo essere umano, Gesù Cristo, per quanto riguarda la sua fede e il suo amore, con la sua sofferenza e risurrezione” (*eis ton kainon anthrōpon Iēsoun Christon, en tē autou pistei kai en tē autou agapē, en pathei autou kai anastasei; Eph.* 20,1).

Dopo aver trattato l’incarnazione (cfr. 19,1-3), il tema della parte successiva deve essere fornito dalla crocifissione e risurrezione. Inoltre, siccome l’esposizione di Ignazio ruota intorno a *ton kainon anthrōpon Iēsoun Christon* e, in particolare, alla sua morte e risurrezione, *en tē autou pistei* e *en tē autou agapē* devono essere meglio intesi come genitivi soggettivi che indicano la fede e amore di Gesù.⁴⁷

Questo stretto legame tra la fede di Gesù e la crocifissione è ripreso nella *Lettera ai cristiani di Tralle*. In questo caso il contesto presenta forti echi eucaristici quando Ignazio esorta i suoi lettori, per via dell’amore di Gesù Cristo (*all’ agapē Iēsou Christou; Trall.* 6,1) a mostrare giudizio nelle proprie consuetudini alimentari, così da non dare opportunità al demonio. Richiama quindi l’attenzione sulla vera fonte di sostentamento: “Voi, dunque, assumete la cortesia e rinnovatevi nella fede – che è la carne del Signore – e nell’amore – che è il sangue di Gesù Cristo” (*hymeis oun tēn praypatheian analabontes anaktisasthe heautous en pistei, ho estin sarx tou kyriou, kai en agapē, ho estin haima Iēsou Christou; Trall.* 8,1). Ignazio utilizza spesso insieme fede e amore per indicare la risposta cristiana a Dio, e questo può essere il senso presente qui,⁴⁸ ma in questo caso la loro identificazione con il corpo e sangue di Cristo fa pensare che la morte sacrificale di Gesù sulla croce fosse ritenuta dall’autore l’avvenimento tramite il quale fede e amore trovano la loro espressione definitiva.⁴⁹

47] W.R. SCHOEDEL ammette tale possibilità, ma è influenzato dalla sua polemica che “altrove in Ignazio fede e amore sono sempre sentimenti religiosi del popolo” (*Ignatius*, 96). Non solo nel contesto è discutibile l’interpretazione oggettiva di *en tē autou pistei kai en tē autou agapē* (Schoedel sostiene che l’*en* deve “indicare vagamente i temi principali legati a Cristo e alla salvezza nella mente di Ignazio”), ma si può anche discutere se fede e amore siano le uniche prerogative dei credenti altrove nelle lettere di Ignazio (ad es., *Rm*, intestazione).

48] Per un riepilogo v. W.R. SCHOEDEL (*Ignatius*, 24-26).

49] Cfr. “Ignazio... alla Chiesa cara e illuminata dalla volontà di colui che ha voluto tutte le cose che sono, secondo la fede e l’amore di Gesù Cristo nostro Dio (*kai*

Il legame causale tra Cristo e la fede è espresso in modo diverso da Clemente Alessandrino. Il *Paedagogus* contiene un'esposizione ricca e sfumata delle convinzioni cristiane in cui si presenta la fede come "l'unica salvezza universale dell'umanità" (*mia katholikē tēs anthrōpotētos sōtēria hē pistis*; *Paed.* 1,6). Fonda questa pretesa citando Gal 3,23-28, dove si equipara la venuta della fede e la conseguente giustificazione di tutti alla venuta di Cristo. Sebbene Clemente riconosca l'importanza della risposta a Dio, la sua idea di *pistis* in questo brano è più globale e ricorda l'atteggiamento di fede paolino inaugurato per giudei e gentili tramite la *pistis* di Cristo. La forma della citazione da Galati dà conferma a ciò e, in particolare, alla sua resa del v. 26 come *pantes gar hyioi este dia pisteōs theou en Christō Iēsou* ("perché voi siete tutti figli tramite la fede in/di Dio [che è] in Cristo Gesù"). La posizione di *theou* dopo *dia pisteōs* suggerisce che si pensi all'origine divina della fede e non alla risposta del credente, una fede che è rivelata in Cristo Gesù.⁵⁰

Nella nostra analisi di Rm 3 abbiamo fatto notare come Paolo interpreti la fede di Gesù come strumento per la rivelazione della giustizia divina o della fedeltà all'alleanza. Questa linea di pensiero è fatta propria da Clemente in una difesa della giustizia e bontà divina in cui cita i versetti 21, 22 e 26 di Rm 3 (*Paed.* 1,8). È possibile che *dia pisteōs Iēsou Christou e ton ek pisteōs Iēsoun* parlino in primo luogo della fede dei credenti, ma sembra improbabile che Clemente avrebbe imperniato la sua rivendicazione delle iniziative salvifiche di Dio nei

pephōtismenē en thelēmati tou thelēsantos ta panta, ha estin, kata pistin kai agapēn Iēsou Christou, tou theou hemōn)..." (Rm, intestazione; W.R. SHOEDER, *Ignatius*, 165). "Ma per quanto riguarda me il mio statuto è Gesù Cristo, lo statuto inviolabile è la sua croce e morte e risurrezione, e la fede che viene per tramite suo (*kai hē pistis hē di' autou*)" (*Filad.* 8,2; AF 155; anche *Magn.* 1,1-2).

50] Cfr. testo di Nestle-Aland²⁶, *pantes gar hyioi theou este dia tēs pisteōs en Christō Iēsou*. Che Clemente citi il testo come lo ricevette o che lo trasformi, evidentemente ritiene che il brano di Galati confermi la sua tesi.

confronti dell'umanità sulla risposta dei cristiani. È molto più probabile, come nel caso di Paolo, che ritenga che giustizia e bontà divine siano mediate dalla fede di Cristo, manifestata sulla croce, in quanto la fedeltà divina all'alleanza è fissata in eterno e per tutti.

Oltre al rilievo teologico della fede di Gesù, elaborata in rapporto alla sua ubbidienza davanti alla morte, abbiamo anche fatto notare come l'autore di Ebrei presenti Gesù come sommo sacerdote *pistos* che continua a esercitare il ministero per gli altri. Alcuni padri antichi utilizzano il titolo di *archiereus*,⁵¹ ma non sviluppano la presentazione di Gesù come *pistos*. Vi sono comunque indizi che si ritenesse questo epiteto adeguato almeno per certi aspetti al ministero definitivo di Gesù dopo la risurrezione. Si può, per esempio, prendere in considerazione il seguente estratto dagli Atti di Pietro. L'apostolo è interrogato da un certo Ariston riguardo al danno portato alla comunità cristiana di Roma da Simon Mago, che aveva tentato di traviare molti. Ariston dichiara la propria convinzione che Gesù sia in grado di sanare le cose: "Ora, dunque, credo nel mio Signore, che sta ricostruendo il proprio ministero, perché sia sradicato di tra i suoi servi qualunque inganno. È infatti fedele il nostro Signore Gesù Cristo (*fidelis est enim dominus noster Iesus Christus*), che può risanare le nostre menti" (Atti Pietro 6).⁵²

51] Cfr. Clemente, *Prot.* 12; 1 Clem 36,1; 61,3; Ignazio, *Filad.* 9,1; Mart. Pol. 14,1-2; Origene, *De oratione* 10; 15; Tertulliano, *Adv. Marc.* 4,35. Su Gesù come sommo sacerdote nella letteratura post-biblica, v. R.A. GREER, *The Captain of our Salvation: A Study in Patristic Exegesis of Hebrews* (BGBE 15), J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1973 e G. SCHRENK, "hieros ktl", in TDNT, III, 221-283, soprattutto 283 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, IV, 739-910, soprattutto 906].

52] Cfr. "Ma se vi pentite delle vostre azioni, egli [cioè Dio] è fedele (*fidelis est*), così da poter cancellare i vostri peccati (e) liberarvi da questo peccato" (At Pt 2; cfr. 1 Gv 1,9); "Il mio spirito [cioè di Ignazio] è offerto per voi, non solo ora, ma anche quando arriverò a Dio. Perché sono ancora in pericolo, ma il Padre è

Uno sviluppo significativo nella comprensione soteriologica della fede di Cristo, infine, si rispecchia nel *De carne Christi* di Tertulliano. Questo trattato si occupa di difendere l'incarnazione e la piena umanità di Cristo contro diverse tendenze e speculazioni docetiste. A un certo punto Tertulliano respinge l'affermazione che la carne di Cristo sia di una natura diversa, più spirituale, della normale carne umana o che addirittura dovrebbe essere fatta coincidere con la sua anima. Spiega che fu necessario per la salvezza che Cristo diventasse umano, condividendo pienamente la carne e possedendo un'anima incorporea, come tutti gli altri: "Cristo non avrebbe tuttavia potuto apparire tra gli uomini se non come uomo. Restituisci quindi a Cristo la sua fede (*Redde igitur Christo fidem suam*); [credi] che colui che volle calpestare la terra come uomo mostrò anche un'anima di tipo assolutamente umana, non facendola di carne, ma rivestendola di carne" (*De carne Christi* 11,6). Sembra che Tertulliano ritenesse che la fede fosse una caratteristica cruciale dell'essere umano e di conseguenza che Cristo avesse bisogno di esercitarla se voleva garantire la salvezza a tutti tramite la sua incarnazione e risurrezione (cfr. *De resurrectione carnis*).

Prima di concludere questa sezione, dovremmo forse evidenziare la distinzione tra la funzione della fede di Gesù che è chiara nei testi qui presentati e quella accolta dalla categoria paradigmatica che si è analizzata prima. Nella sezione 2 abbiamo fatto notare come si cogliesse Gesù come esempio di fede e, in molti casi, anche come sua origine. L'idea di Gesù come fonte di fede è, tuttavia, ambigua ed esige di essere ulteriormente chiarificata. Sullo sfondo dei testi che si sono passati in rassegna nella sezione precedente, con "fonte" si parla in primo luogo di questioni di definizione e di enfasi. Vale a dire che certi racconti

fedele in Gesù Cristo (*alla pistos ho patēr en Iesou Christō*) per compere la mia e vostra preghiera" (*Trall.* 13,2-3).

su Gesù, in particolare sulla sua capacità di operare miracoli e sulla passione, erano ritenuti incarnare ciò che significa vivere (e morire) per fede. La fede dei suoi seguaci trova, quindi, una definizione a partire da esempi della sua fede e, di conseguenza, la sua fede diventa per gli altri un punto di riferimento da imitare. Poiché, però, il contesto di tali confronti è il discepolato, dove si vede la fede in rapporto ad aspetti specifici del seguire Gesù, la questione più fondamentalmente soteriologica circa la possibilità della fede resta in larga parte inesplorata: i cristiani possono condividere la fede di Gesù mentre affrontano le sfide affrontate da lui, possono ritenerlo l'esempio definitivo di quella fede, ma tali osservazioni suppongono più che stabilire, la possibilità di un rapporto con Dio.

Nell'attuale sezione abbiamo, però, considerato come la fede di Gesù sia in gran parte tipica più di un punto di vista soteriologico che paradigmatico, in cui la possibilità che altri condividano la sua fede si basa non tanto su ciò che egli mostra della vita di fede, quanto su ciò che la sua fede compiva. La maggior parte, se non la totalità, dei passi analizzati mostra uno stretto legame tra la fede di Gesù e la sua morte, che viene interpretata alla luce delle intenzioni salvifiche e del dono di Dio. Di conseguenza, dal momento che la fede di Gesù è compendiata nelle condizioni che riguardano una morte che media la salvezza divina, diventa la fonte di fede per gli altri. Gli altri possono ora dividerne la fede e i suoi frutti a motivo di ciò che egli ha compiuto in favore di tutti. Possiamo in questo modo riconoscere come la vita di fede di Gesù viene gradualmente assorbita nelle interpretazioni dell'evento di salvezza tramite il quale l'offerta di vita di Dio è resa disponibile mediante la fede. Nella prossima sezione vedremo come questo processo raggiunge un punto in cui diventa quasi impossibile identificarne il contributo all'interno di un'idea di fede più ampia, anche se al momento questo elemento si può ancora riconoscere. Anche qui non si tratta tanto della questione della fede di Gesù e di quella di un credente, ma di una fede con-

divisa che trova la propria fonte in Gesù, non semplicemente nel senso che ne sia il primo rappresentante, fornitore o oggetto, ma nel senso che lo stesso Gesù incarna tutto ciò che la fede è, e la sua fede rende possibile la fede degli altri.

4. GESÙ COME CANONE PER LA FEDE

Le due precedenti sezioni si possono collegare, parlando in generale, ai diversi interessi perseguiti dalla prima Chiesa. Quello paradigmatico indaga la fede di Gesù dal punto di vista della risposta umana a Dio e del modo con cui si rapporti al discepolato, quello teologico analizza la fede di Gesù dal punto di vista del dono salvifico di Dio e, in quanto tale, si occupa della condizione teologica di Cristo. Nelle prossime pagine tenteremo di mostrare come quella tendenza che si era segnalata in rapporto alle attenzioni teologiche, tendenza a far scivolare il centro dell'attenzione dal contributo che all'interno del processo di salvezza era offerto dalla fede personale di Gesù a una comprensione più ampia e onnicomprensiva del modo con cui plasmò la fede cristiana, raggiunge il punto in cui non si può più riconoscere il primo atteggiamento con una qualche sicurezza.

Un punto di partenza interessante è l'Epistola di Barnaba, dove l'autore paragona la manifestazione terrena di Gesù alla sua presenza nelle vite dei credenti.⁵³ I cristiani sono incoraggiati a vedersi come templi che hanno bisogno di essere occupati da Cristo stesso⁵⁴ e, per agevolarlo, la fede o speranza va

53] "Nella misura, quindi, in cui egli doveva manifestarsi nella carne e soffrire, la sua sofferenza fu manifestata in precedenza... Ponete la vostra speranza in colui che si deve manifestare a voi nella carne, Gesù stesso... perché lui doveva manifestarsi nella carne e dimorare in noi" (Barn. 6,7.9.14; anche Barn. 1,4).

54] "Perché tempio santo del Signore, miei fratelli, è la dimora del nostro cuore" (Barn. 6,15; anche Barn. 16,1-2; cfr. 1 Cor 6,19).

indirizzata verso Dio (*pisteusai tō theō*);⁵⁵ queste stesse risposte nascono però in Gesù e vengono definite in rapporto a lui:

La parola della sua fede [oppure "La sua parola di fede"] (*ho logos autou tēs pisteōs*), la chiamata della sua promessa, la sapienza dei riti religiosi, i comandamenti dell'insegnamento, lui stesso che profetizza in noi, lui stesso che dimora in noi... Perché colui che desidera essere salvato guarda non all'uomo, ma a Colui che dimora e parla in lui... (Barn. 16,6-10)⁵⁶

Clemente di Alessandria si avvicina addirittura a equiparare la fede alla persona di Cristo e non semplicemente alla fede in lui o alla fede su ciò che Dio ha fatto per suo tramite. In un brano citato prima, ad esempio, definisce la fede come "l'unica salvezza universale dell'umanità (*hoti ge mia katholikē tēs anthrōpotētos sōtēria hē pistis*)" e la identifica con la venuta di Cristo presentata come in Gal 3,23-26 (*Paed.* 1,6). In risposta a coloro che si ritengono "perfetti e gnostici", la sua presentazione della perfezione comprende l'idea di "rigenerazione nella fede dell'unico perfetto (*kai eis pistin tou monou teleiou anagegennēsthai*)" (*Paed.* 1,6). È di uguale interesse un'esortazione in cui "Gesù, che è eterno, l'unico grande sommo sacerdote dell'unico Dio", esprime il proprio desiderio che altri prendano parte alla grazia divina e alla pienezza di umanità che viene comunicata tramite lui: "Desidero ristabilirvi secondo il modello originario, perché anche voi diventiate come me. Vi ungo con l'unguento della fede (*chrisō hymas tō pisteōs aleimmati*), con il

55] Sono ben rappresentati tanto gli insiemi di *pisteuō* (ad es. 7,2; 9,4; 11,11; 12,7; 13,7; 16,7) quanto di *elpizō* (ad es. 6,9; 8,5; 11,8; 12,2-3; 19,7), tanto che vengono talora utilizzati come sinonimi (ad es.: *Kai ho pisteuōn eis auton zēsetai eis ton aiōna e kai hoti hoi elpizontes ep' auton zēsontai eis ton aiōna*; Barn. 6,3; 8,5).

56] Anche "... che l'alleanza dell'amato Gesù si possa sigillare nei nostri cuori nella speranza che scaturisce dalla sua fede (*enkatasphagisthē eis ten kardian hēmōn en elpidi tēs pisteōs autou*)" (Barn. 4,8; cfr. Barn. 6,17).

quale vi disferete della corruzione, e vi mostro la forma nuda di giustizia con la quale ascendete a Dio" (*Prot.* 12). Sebbene Clemente possa parlare apertamente di fede come atteggiamento personale del credente o come corpo d'insegnamento, il senso globale qui e altrove è quello di un'entità dinamica che è ancorata in Cristo.⁵⁷

La domanda se si debba ritenere la fede una prerogativa sostanzialmente umana tramite la quale ci si appropria del dono divino della salvezza in Cristo giunge a una risposta nella controversia tra Agostino e Pelagio,⁵⁸ anche se era stata anticipata prima di allora con l'espressione di concezioni ampiamente diverse. Ireneo, per esempio, poteva sostenere che la fede riassume la libertà umana per quanto riguarda l'offerta divina di salvezza:

... ma Dio ha conservato la volontà dell'uomo libera e sotto il suo controllo anche nella fede, dicendo: "Avvenga a te secondo la tua fede", mostrando così che c'è una fede che appartiene in modo particolare all'uomo, siccome manteneva un'opinione particolare sua propria... Ora, tutte queste espressioni [cioè Mt 8,13; Mc 9,23] dimostrano che l'uomo è autonomo per quanto riguarda la fede. (*Haer.* 4,37,5)

57] Ad es.: "L'apprendimento è quindi anche ubbidienza ai comandamenti, che è fede in Dio (*ho esti pisteuein tō theō*). E la fede è una forza di Dio (*kai hē pistis dynamis tis tou theou*), essendo la forza della verità. È detto, per esempio, 'Se avete fede come un chicco di senape, sposterete la montagna (*ean echēte pistin hōs kokkon sinapeōs, metastēsēte to oros*)'. E ancora: 'Avvenga secondo la tua fede' (*kata tēn pistin sou genēthētō soi*'). E uno è curato, ricevendo tramite la fede la guarigione (*tē pistei tēn iasin*), e i morti sono risuscitati in conseguenza della forza di chi crede che li avrebbe risuscitati (*ho de nekros anistatai dia tēn tou pisteusantos hoti anastēsetai ischyn*)" (*Strom.* 2,11; cfr. Mt 17,20; 9,29). È interessante segnalare che altrove Clemente paragona Cristo a un *kokkō napyos* (ad es., *Paed.* 1,11).

58] V. l'analisi in A.E. McGRATH, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1986, I, 17-36.

Origene, al contrario, attinge all'insegnamento paolino sul corpo di Cristo in 1 Corinzi per chiarire che la fede deve essere compresa per certi aspetti come dono dello Spirito (soprattutto 1 Cor 12,9),⁵⁹ sostiene "che la fede che viene dall'uomo non può essere perfetta, a meno che vi sia stata aggiunta la fede che viene da Dio... Quella stessa fede con la quale sembra che crediamo in Dio è confermata in noi dal dono della grazia" (*Comm. in Rom* IV,5).⁶⁰ Possiamo qui riconoscere lo stretto rapporto tra Cristo e la fede nel pensiero di Origene. Altrove sembra quasi identificarli: negli *Excerpta* equipara la roccia citata in Sal 39,4 (LXX: *kai estēsen epi petran tous podas mou*) con Cristo (*Epei petra ēn ho Christos, Exc. in Ps. 23*) e nei *Selecta* con la fede di Cristo (*Petra esti pistis Christou, Sel. in Ps. 39*).

Anche Clemente Romano può vincolare in uno stretto legame Cristo e la fede. In un brano che ricorda Rm 3 chiarisce come la risposta umana sia resa impotente di fronte alle iniziative salvifiche di Dio perfezionate in Cristo;⁶¹ prosegue a sostenere che "noi, che siamo stati chiamati per il suo volere in Cristo Gesù, non siamo giustificati tramite noi stessi o tramite la nostra sapienza o comprensione o religiosità o opere che compiamo in

59] Altri padri ritenevano che Paolo stesse qui parlando di un tipo diverso di fede; Cirillo di Gerusalemme, per esempio, distingue tra fede dogmatica, che è prerogativa dei credenti, e fede sovrumana, che è un dono di grazia (*Catech.* 5,10-11).

60] Il testo utilizzato qui è la versione latina libera di Rufino; del testo greco sono sopravvissuti solo frammenti. Inoltre: "Bisogna ora prendere in considerazione la successiva osservazione di Celso, dove dice che la fede ha pregiudicato 'le nostre anime e ci fa mantenere questa convinzione su Gesù'. È vero che la fede ci fa mantenere questa convinzione, ma bisogna chiederci se la fede non dimostra per se stessa che sia lodevole. Ci affidiamo infatti al Dio supremo, confessando la nostra gratitudine verso di lui che ci ha guidati a questa fede e affermando che senza la forza divina non avremmo potuto avventurarci in un'impresa tanto grande né compierla" (*Contra Celsum* 3,39).

61] In tutta la lettera si rimarca la centralità di Gesù per la salvezza (ad es. intestazione; 7,4-6; 16,1-3; 21,6; 24,1; 36,1-3; 38,1; 42,1-3; 58,2).

santità di cuore, ma attraverso la fede (*alla dia tēs pisteōs*), con la quale il Dio Altissimo giustificò tutti gli uomini che sono esistiti fin dall'inizio..." (1 Clem 32,3-4). Clemente contrappone la fede con tutte le forme di risposta umana a Dio e la lega strettamente al dono salvifico di Dio in Cristo; e mentre alcuni possono scegliere di ignorare la condiscendenza divina in Cristo,⁶² altri l'accoglieranno come dono da Dio.⁶³ Esorta inoltre i suoi lettori nel capitolo 27, per via della fedeltà di Dio, non tanto a credere in Dio quanto a permettere alla sua fede di radicarsi in loro: "Con questa speranza, dunque, lasciamo che le nostre anime siano legate a lui che è fedele alle sue promesse (*tō pistō en tais epaggelias*) e che è retto nei suoi giudizi... Lasciate dunque che si accenda in voi la sua fede (*anazōpyrēsato ōun hē pistis autou en hēmin*) e comprendiamo che tutte le cose sono vicine a lui" (1 Clem 27,1-3).

È degno di essere citato in questo snodo un certo numero di altre fonti. Il rapporto tra Gesù e la fede spesso non viene elaborato, ma lo stretto modo con cui sono legati è un segnale della tendenza della prima Chiesa a "canonizzare" la fede per parlare di Cristo. Si presenta, per esempio, Gesù come *hē zōē tēs pisteōs* in 4 Bar (9,15) e nell'Apocrifo di Giacomo Cristo risponde alla sfida di Pietro e Giacomo riguardo al suo dono gratuito in questo modo: "Vi ho dato molte volte (la) fede (*pistis*). E inoltre vi ho rivelato me stesso" (Apoc Gc 13,32-39). Nel Martirio di Pietro, l'apostolo, dopo aver ricevuto una rivelazione da Cristo riguardo alla sua morte imminente, incoraggia i suoi compagni cristiani ricordando loro che il Signore, oltretutto, può fortifi-

62] "Per questo motivo giustizia e pace si tengono lontane, mentre ogni uomo ha abbandonato il timore del Signore ed è diventato ottuso nella fede di Lui (*en tē pistei autou*)..." (1 Clem 3,4).

63] "Quanto benedetti e meravigliosi sono i doni di Dio (*ta dōra tou theou*), cari amati! Vita nell'immortalità, splendore nella giustizia, verità nella sicurezza, fede nella fiducia (*pistis en pepoithēsei*), temperanza nella santificazione!" (1 Clem 35,1-2).

carli nella sua fede (cfr. *hymas de ho kyrios stērixai dynatos estin eis tēn pistin autou*), così che saranno capaci di perseverare fino alla fine (*Mart. Pt 7*). Altrettanto significativa qui è una dossologia dalla Didaché, in quanto dà lode a Dio "per la conoscenza e la fede e l'immortalità, che tu hai fatto conoscere tramite il tuo figlio Gesù (*kai hyper tēs gnōseōs kai pisteōs kai athanasias, hēs egnōrisas hēmin dia Iēsou tou paidos sou*)" (*Did 10,2*). Ed è infine interessante il seguente brano delle Costituzioni Apostoliche in quanto rispecchia una tendenza a precisare la fede dal punto di vista della vita terrena di Gesù; il contesto, ancora una volta, è liturgico:

Rendiamo grazie a te, o Dio e Padre di Gesù nostro salvatore, a motivo del tuo santo nome che hai fatto mettere la tenda tra noi e a motivo della conoscenza e della fede e dell'amore e dell'immortalità che ci hai concesso tramite Gesù tuo Figlio (*kai hyper tēs gnōseōs kai pisteōs kai agapēs kai athanasias hēs edōkas hēmin dia Iēsou tou Paidos sou*). O Maestro Onnipotente, Dio dell'universo, tu hai creato il mondo e quanto è in esso per suo tramite; e hai messo nel profondo delle nostre anime una legge; e hai preparato agli uomini le cose (necessarie) per la comunione; (sei) il Dio dei santi e irreprensibili, dei nostri padri Abramo e Isacco e Giacobbe, tuoi fedeli servi (*tōn pistōn doulōn sou*); il Dio potente, il fedele e autentico (*ho pistos kai alēthinos*), senza falsità nelle tue promesse; colui che inviò sulla terra Gesù tuo Cristo, per vivere con gli uomini come uomo, pur essendo Parola divina e Uomo, e per distruggere alla radice l'errore. (*Cost. Apost. 7,26,1-3*)⁶⁴

Abbiamo tentato in questa sezione di dimostrare in che modo potesse restare strettamente legata alla sostanza della

64] È significativa la possibile origine ariana di quest'opera (R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, T. & T. Clark, Edinburgh 1988, 100-101) alla luce della risposta di Atanasio alla domanda se Eb 3,2 attesti che il Figlio incarnato mostrò fede (v. sezione 5).

fede la persona di Gesù, anziché la proclamazione o l'insegnamento su di lui, in un contesto in cui non si prestava più grande considerazione per la sua stessa vita di fede.⁶⁵ Il rapporto di Gesù con la fede si sarebbe ovviamente potuto esplorare da un'angolazione diversa, come la formazione di professioni o di regole di fede,⁶⁶ ma la nostra scelta di testi, senza fissare una cronologia o progressione di pensiero rigida, sembra chiarire come l'interesse per la fede personale di Gesù abbia potuto essere assorbito in una comprensione più ampia che comprendeva la fede del credente, il contenuto teologico di fede e il rapporto di Cristo con questi aspetti. Si riconosce al meglio tale sviluppo nel passaggio da ciò che abbiamo definito la funzione "teologica" della fede di Gesù a quella "canonica". Si può, ad esempio, riconoscere come l'attenzione posta su Gesù, la cui fede in punto di morte ha aperto ad altri nuove possibilità, avrebbe portato, dopo lunga esperienza e riflessione teologica, a una comprensione più globale della rilevanza iniziale e permanente della persona di Cristo per la fede.⁶⁷

65] Avanza questa osservazione anche T.F. TORRANCE nel suo esame della riflessione cristologica antica (soprattutto Ireneo): "In ultima analisi 'il deposito di fede', come finì con l'essere chiamato, deve essere compreso come l'intero vivente fatto di Cristo e dei suoi atti salvifici nell'indivisibile unità della sua persona, parola e vita, come egli li compì tramite la risurrezione e pentecoste, dischiudendo il contenuto della sua autorivelazione come salvatore e Signore all'interno della sua Chiesa" ("Deposit", 2).

66] Se si fosse assunto questo punto di vista, per esempio, si sarebbe tributata molta più attenzione a personaggi quali Ireneo e Tertulliano; cfr. J.N.D. KELLY, *Creeeds*, 62-99.

67] Con ciò non si nega che il rilievo soteriologico della fede di Cristo possa ancora essere occasionalmente citato da autori più tardi. Epifanio di Costanza, per esempio, in modo simile al Paolo di Rm 3,25, spiega in che modo la giustizia sia mediata dalla fede di Cristo (*dikaioynē men, dia pisteōs autou hamartian lysis*, *Anc.* 65, citato da J.W. VAN HENTEN, "The Tradition-Historical Background of Rm. 3.25: A Search for Pagan and Jewish Parallels", in M.C. De Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (JSNTSS 84), JSOT, Sheffield 1993, 101-128, n. 15).

È meno chiaro se sia possibile situare in tale sviluppo la funzione "paradigmatica" della fede di Gesù.⁶⁸ Da una parte, è improbabile che le due traiettorie principali si siano evolute allo stesso modo. L'analisi della fede di Gesù riguardo alla mediazione o al compimento della volontà salvifica di Dio, come abbiamo visto, tenderà a essere condizionata da elementi quali la fedeltà divina all'alleanza, l'attesa che il messia di Dio sia un uomo di fede e l'ammissione di come i martiri giudei abbiano mostrato fede nell'avvicinarsi alla morte. L'interesse per la fede di Gesù in rapporto al discepolato, al contrario, è radicato nella riflessione sul suo ministero da parte di coloro che cercavano di dividerne la vita di fede; a essere centrale qui è ciò che Gesù ha in comune con gli altri credenti. Sebbene la crocifissione di Gesù sia stata chiaramente importante per entrambi i gruppi, è improbabile che una delle due traiettorie riesca a spiegare adeguatamente l'altra.

Una conseguenza dell'ammissione dell'esistenza di due traiettorie che nacquero e si svilupparono indipendentemente è che non siamo ancora stati in grado di spiegare quella paradigmatica, pur avendo tentato finora di lasciare intuire come la comprensione teologica si fece assorbire in un quadro più ampio del rilievo di Gesù per la fede. Da questo punto di vista dobbiamo spiegare perché le nostre indagini abbiano finora portato poche conferme dell'interesse per la fede di Gesù in quanto tale dopo la fine del III secolo. In base all'idea che tale fenomeno può certo mostrare che cosa accadde alla funzione

68] È possibile che l'idea di Gesù come chi dona la fede, che abbiamo incontrato prima, offra qui un percorso di avanzamento (ad es. Ap Gc 13,32-39; Cost. Apost. 7,26,1-3; 1 Clem 27,1-3; Clemente, *Paed.* 1,6; Erma, *Vis.* 4,1,1-4; 6,1,2; Origene, *Comm. in Rom.* 4,5; Or. Sib. 8,258). Si pensava forse a Gesù non solo come colui che rende possibile la fede e ne è il centro focale, ma anche come colui che esemplifica la vita di fede. Torneremo su questa opzione nel capitolo finale.

paradigmatica, volgiamo a questa la nostra attenzione nella sezione finale.

5. CHE COSA ACCADDE ALLA FEDE DI GESÙ?

In questo capitolo abbiamo finora delineato le traiettorie relative alla fede di Gesù nei primi tre secoli cristiani. Non abbiamo potuto, per via delle dimensioni di questa impresa, inserire la nostra panoramica in un esame accurato della prima cristologia, pur segnalando le questioni teologiche legate al nostro tema. Qualunque interesse per la fede di Gesù in questo periodo, però, sarà stato influenzato dalle più generali valutazioni sul suo rilievo. Se il processo di formulazione di un'interpretazione adeguata di Gesù iniziò prima della risurrezione,⁶⁹ solo molto tempo dopo si poterono valutare e, dove necessario, modificare i sottintesi e i difetti delle cristologie alternative proposte.⁷⁰ Da questo punto di vista il IV secolo rappresentò uno spartiacque, dal momento che, nel mezzo della contro-

69] Ad es., C.E. GUNTON, *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*, Darton, Longman & Todd, London 1983, soprattutto 56-85; M. HENGEL, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, SCM Press, London 1976 (tr. J. Bowden), 57-83 [or. *Der Sohn Gottes: die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1977; tr. it. *Il figlio di Dio: l'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica* (Studi biblici 67), Paideia, Brescia 1984 (tr. V. Cessi; rev. O. Soffritti), 87-120]; W. MARKSEN, "Die urchristlichen Kerygmata und das Ereignis Jesus von Nazareth": ZTK 73 (1976) 42-64; C.F.D. MOULE, *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge 1977; E. TROCMÉ, *Jesus and his Contemporaries*, SCM Press, London 1973 (tr. R.A. Wilson) [or. *Jésus de Nazareth vu par le témoins de sa vie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1971; tr. it. *Gesù di Nazaret: visto dai testimoni della sua vita* (Biblioteca di cultura religiosa 24), Paideia, Brescia 1975].

70] Per informazioni generali sulla cristologia antica si sono utilizzate le opere di A. GRILLMEIER (*Cristo*), J.N.D. KELLY (*Pensiero*), G.W.H. LAMPE ("Christian Theology in the Patristic Period", in H. Cunliffe-Jones (ed.), *A History of Christian Doctrine*,

versia, acquisì rilevanza l'impresa di elaborazione di un credo⁷¹ e con esso il desiderio di articolare, e con ciò delimitare, la fede ortodossa.

La figura di Gesù divenne, quindi, presto il fulcro delle domande sulla conoscenza di Dio e sull'esperienza di salvezza. Questo punto di vista teologicamente motivato, inoltre, è fin da una fase molto antica il principale elemento ermeneutico per interpretarne la vita, la morte e la risurrezione. Ciò significa che i giudizi su Gesù si concentrano in primo luogo su ciò che egli rivela di Dio, anziché su ciò che rivela sull'umanità in rapporto a Dio. Una conseguenza di ciò è che ogni aspetto del suo ministero è giustificato teologicamente. Abbiamo già incontrato un esempio di questo fenomeno nel modo con cui si ritiene che i miracoli offrano una prova della sua divinità. Ma che cosa accade di elementi più umani e, in particolare, della fede? Si poteva ancora ritenere che Gesù mostrasse fede? Oppure, per dirlo con un lessico esplicitamente cristologico, in che senso la fede si sarebbe potuta ritenere una caratteristica di Dio Figlio nella vita incarnata di Gesù?

La confutazione che Atanasio offre della posizione ariana⁷² tratta questo tema in quella che è probabilmente l'unica im-

T. & T. Clark, Edinburgh 1978, 21-180) e T.E. POLLARD (*Johannine Christology and the Early Church* (SNTSMS 13), Cambridge University Press, Cambridge 1970).

71] J.N.D. KELLY (*Creeds*) e F.M. YOUNG (*Making*) offrono pratiche introduzioni allo sviluppo della forma di professione di fede a partire da espressioni con ragioni locali e liturgiche alle costruzioni di orientamento più ecumenico e polemico; sul credo niceno-costantinopolitano v. T.F. TORRANCE, *Trinitarian Faith*. Si ritrova questo movimento verso l'ortodossia anche nella formalizzazione della liturgia nel IV secolo; v. in particolare G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, A. & C. Black, London 1945. Bisognerebbe richiamare l'attenzione anche sull'opera di J.A. JUNGSMANN, che esamina le conseguenze della cristologia sulla preghiera liturgica; sono particolarmente significative le sue osservazioni sul modo con cui la preghiera viene sempre più rivolta "a" (anziché "tramite") Cristo (*The Place of Christ in Liturgical Prayer*, Geoffrey Chapman, London 1980, soprattutto 213-238).

72] Si può discutere quanto sia legittimo parlare di seguaci di Ario o di una scuola di pensiero ariano. Nella presente opera si utilizza "ariano" come comoda

portante analisi della fede di Gesù a essere sopravvissuta dei primi secoli cristiani. Si ammette solitamente che la controversia ariana ruoti intorno alla natura della divinità del Figlio incarnato.⁷³ Da ciò che possiamo raccogliere, Ario e coloro che condividevano un'impostazione simile non negavano di per sé la divinità del Figlio né, del resto, l'incarnazione e la sofferenza di Dio.⁷⁴ Ritenevano al contrario necessario, in buona parte per il desiderio di sostenere tali dati insieme all'essere imperscrutabile di Dio Padre,⁷⁵ interpretare il Figlio come la prima e unica generazione di Dio, tramite il quale venivano all'esistenza tutte le altre creazioni, Spirito Santo compreso. La generazione del Figlio fu diversa da tutte le successive creazioni, e tuttavia egli non era coeterno a Dio Padre né della medesima sostanza; era una creatura.⁷⁶

presentazione dell'idea, che fu messa a fuoco lungo il III e IV secolo, che il Figlio, pur essendo divino, non fosse consustanziale o coeterno con il Padre, ma fosse alla resa dei conti una creatura.

- 73] G.D. DRAGAS, *Athanasiana: Essays in the Theology of St Athanasius*, vol. 1, London 1980, 37-73 e A.I.C. HERON, "HOMOIOUSIOS with the Father", in T.F. Torrance (ed.), *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A. D. 381*, Handsel, Edinburgh 1981, 58-87.
- 74] In particolare R.C. GREGG - D.E. GROH, *Early Arianism - A View of Salvation*, SCM Press, London 1981, 1-42. Quest'opera riserva particolare attenzione all'arianesimo come sistema soteriologico.
- 75] Per parlare in forma generica, l'arianesimo è filosoficamente legato al medio platonismo, come è particolarmente evidente nella totale alterità di Dio e nel bisogno di un mediatore (cioè del Demiurgo) nel processo di creazione. Per una valutazione approfondita delle questioni filosofiche v. R. WILLIAMS, *Arius: Heresy and Tradition*, Darton, Longmann & Todd, London 1987, 181-232.
- 76] La posizione ariana si è meritata negli ultimi anni una notevole attenzione. Tra le trattazioni migliori, che introducono tanto ai personaggi quanto ai temi, si trovano le seguenti opere: R.C. GREGG - D.E. GROH, *Early Arianism*, soprattutto 1-129; R.P.C. HANSON, *Search*, soprattutto 3-128, 557-638; R. WILLIAMS, *Arius*, soprattutto 95-116 (quest'opera contiene anche come appendice un utile riepilogo delle fonti); F.M. YOUNG, *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, SCM Press, London 1983, soprattutto 57-83. T.E. POLLARD offre un utile riepilogo della posizione ariana (*Johannine Christology*, 187-188).

Il sostegno scritturistico per la posizione ariana ruotava intorno a un certo numero di testi chiave che comprendevano Eb 3,1-2.⁷⁷ Atanasio, che riconosceva i sottintesi soteriologici derivanti dal sostenere una concezione ridotta della divinità del Figlio incarnato,⁷⁸ attaccò violentemente questa posizione in un buon numero di opere, tra le quali la più imponente furono le *Orationes contra Arianos*,⁷⁹ in cui dedica un notevole spazio a reinterpretare i brani scritturistici pertinenti.⁸⁰

All'inizio del secondo libro, l'attenzione passa su Eb 3,2 (*pi-ston onta tō poiēsanti auton*) e, in particolare, si contestano due deduzioni tratte da questo testo. In primo luogo, come per *ktizō* in Pr 8,22 (cfr. LXX, *kyrios ektisen me archēn hodōn autou eis erga autou*) e *ginomai* in Gv 1,14, la parte ariana riteneva che *poieō* indicasse la generazione del Figlio; Atanasio confuta tuttavia tale idea dimostrando che non lo si può intendere in tale modo e che andrebbe equiparato invece all'incarnazione o, per sintonizzarsi con la lettera agli Ebrei, con il momento in cui il Figlio divenne sommo sacerdote.⁸¹ Dal momento che *poieō*, sostiene

- 77] Dovettero essere utilizzati numerosi testi di prova; se dobbiamo lasciarci guidare dall'attenzione che Atanasio presta ai singoli brani, tra i più importanti vi erano Pr 8,22; Gv 1,14; At 2,36; Eb 3,2.
- 78] G.D. DRAGAS, *Athanasiana*, 145-155; R.A. GREER, *Captain*, soprattutto 88-92; T.F. TORRANCE, *Reconciliation*, soprattutto 224-266.
- 79] Sui contenuti delle *Orationes contra Arianos* e sui temi cristologici ivi trattati v. G.D. DRAGAS, *St Athanasius Contra Apollinarem*, Atene 1985, 444-513. Solitamente si rifiuta l'origine atanasiana del quarto libro (R.P.C. HANSON, *Search*, 418).
- 80] Una buona introduzione al modo con cui Atanasio si accosta alla Scrittura e, in particolare, al suo ruolo nella sua teologia è offerto da T.F. TORRANCE in una serie di quattro articoli ("The Hermeneutics of St Athanasius": *Ekklesiastikos Pharos* 52 (1970) 89-106, 237-249, 446-468; 53 (1971) 133-149).
- 81] R.A. GREER, *Captain*, 95. Atanasio sosteneva che Gesù era diventato sommo sacerdote tramite l'incarnazione e non, come abbiamo visto in Ebrei (concezione che era probabilmente condivisa anche dagli ariani) tramite la sua morte e ascensione al cielo. Per il vescovo l'incarnazione era l'atto supremo di identificazione di Dio con l'umanità.

Atanasio, parla dell'incarnazione, non rimanda in alcun modo alla generazione e dunque alla creaturalità del Figlio. Il Figlio, al contrario, tramite questo atto di divenire, senza perdere nulla della sua consustanzialità e coeternità con il Padre, assume la natura dell'umanità caduta per la salvezza di tutti.⁸²

Il secondo punto, che sorge da Eb 3,2 e che Atanasio tratta, riguarda la presentazione del Figlio come *pistos*; evidentemente gli ariani ritenevano che questo offrisse un'ulteriore prova che fosse un *poiēma*, verosimilmente in base al fatto che la fede costituisce una risposta creaturale che è incompatibile con il creatore.⁸³ Atanasio replica tuttavia distinguendo tra due diversi significati di *pistos* e in genere della famiglia linguistica di *pisteuō*:

Se inoltre l'espressione "Che era fedele" è per loro una difficoltà, a partire dall'idea che si utilizza "fedele" per lui come per altri, come se Egli esercitasse la fede e ricevesse quindi la ricompensa per la fede (*Ei d', hoti gegraptoi, 'piston onta', palin tarattei autous nomizontas hōs epi pantōn legesthai kai ep' autou to 'piston', hoti pisteuōn ekdechetai tēs pisteōs ton misthon*), devono andare avanti su questa strada trovando in errore Mosè perché dice: "Dio fedele e vero ('O Theos *pistos kai alēthinos*') e con S. Paolo che scrive "Fedele è Dio (*Pistos ho Theos*), che non tollererà che voi siate tentati sopra a ciò che potete". Ma quando i santi parlarono così, non pensavano a Dio in modo umano (*ouk anthrōpina*), bensì riconoscevano nella Scrittura due sensi della parola "fedele", dapprima "credente" e poi "affidabile", tra i quali il primo pertiene all'uomo e il secondo a Dio (*all'eginōskon diploun eimai ton noun en tē Graphē peri 'tou pistou': to men hōs pisteuon, to de, hōs axiōpiston: kai to men ep' anthrōpōn, to de epi Theou harmozein*)... Di conseguenza le parole "Che è fedele (*Piston*) a colui che lo ha

82] Atanasio, *Contra Arianos* 2,8; questa linea argomentativa di fondo è ripresa ancora più volte in rapporto a diversi testi prova (ad es. *Contra Arianos* 2,1; cfr. Gv 1,14; At 2,36; Pr 8,22; Eb 1,4; Fil 2,7; Eb 3,1-2).

83] R.C. GREGG - D.E. GROH, *Early Arianism*, 11. 57.

fatto" non implicano alcun parallelo con altri, né significano che egli, avendo fede (*pisteuōn*), diventa gradevole; ma che, essendo Figlio del vero Dio, anche egli è fedele (*pistos*) e dovrebbe essere creduto (*pisteuesthai*) in tutto ciò che dice e fa, restando per parte sua immutabile e non cambiato nella sua economia umana e presenza carnale (*autos atreptos menōn, kai mē alloioumenos en tē anthrōpinē oikonomiā kai tē ensarkō parousiā*). (*Contra Arianos* 2,6)

La difesa di Atanasio qui è interessante in quanto, nonostante il contesto per la presentazione del Figlio come *pistos* sia l'incarnazione, sceglie di interpretare questo epiteto teologicamente e non antropologicamente.⁸⁴ Cioè, anziché porre la fede insieme ad altre caratteristiche dell'assunzione della carne e dei limiti umani da parte del Figlio, la ritiene indicativa della piena divinità del Figlio incarnato. *Pistos* è applicabile al Figlio, come al Padre, perché anche lui è affidabile (*axiōpistos*) e immutabile (*autos atreptos menōn, kai mē alloioumenos ecc.*); di conseguenza il Figlio è anche un opportuno fulcro di fede e venerazione umana. Un poco oltre, però, il vescovo presenta una valutazione in qualche modo diversa della definizione di *pistos* del Figlio:

... perché quando Cristo fu "fatto", quando divenne "apostolo", se non quando, come noi, "prese parte alla carne e al sangue"? E quando divenne "un sommo sacerdote misericordioso e fedele" se non quando "fu reso in tutte le cose simile ai suoi fratelli"? E dunque fu "reso simile" quando divenne uomo, dopo essersi rivestito della nostra carne. Quindi Paolo scriveva dell'economia umana della parola quando diceva "Che fu fedele a colui che lo fece", anziché parlare della sua essenza. Non abbiate quindi più la follia di dire che la parola di Dio è un'opera, mentre è Figlio unigenito per natura ed ebbe quindi "fratelli" quando prese su di sé una carne come la

84] G.D. DRAGAS, *Contra Apollinarem*, 463-464 e T.F. TORRANCE, "Hermeneutics", 141.

nostra; e poi, offrendo se stesso da sé, fu chiamato e divenne “misericordioso e fedele”: misericordioso, perché offrì se stesso per noi per misericordia verso di noi, e fedele, non nel senso che condivide con noi la fede, né che nutre fede in qualcuno dei modi nostri, ma in quanto merita di ricevere fede in tutto ciò che dice e fa e in quanto presenta un sacrificio fedele, che rimane e non viene annullato (*pistos de, ou pisteōs metechōn, oude eis tina pisteuōn hōsper hēmeis, alla pisteuesthai opheilōn peri hōn ean legē kai poiē, kai hoti pistēn thysian prosperei tēn menousan kai mē diapiptousan*)... Infatti egli è fedele in quanto non cambia ma rimane sempre e restituisce ciò che ha promesso (*pistos gar estin, ouk allasomenos, all' aei diamenōn, kai apodidous ha epēgeilato*). (*Contra arianos* 2,9)

A differenza dell'esposizione precedente Atanasio inizia sostenendo che *piston onta tō poiēsanti auton* si riferisce all'*anthrōpon oikonomias* del Figlio (ad es., “... scriveva dell'economia umana della parola... anziché parlare della sua essenza”), ma poi, sfruttando la semantica di *pistos* (cioè fedele: fidato, affidabile), cambia rotta e passa a spiegare che l'aggettivo qualifica il Figlio come sommo sacerdote, il cui essere e ministero sacrificale sono d'importanza eterna.⁸⁵ *Pistos* si può quindi applicare al Figlio allo stesso modo che a Dio Padre, nel senso cioè

85] Tanto G.D. DRAGAS (*Contra Apollinarem*, 463-464) quanto R.A. GREER (*Captain*, 94-97) sostengono che non vi sono incoerenze in questo passaggio, in quanto Atanasio sta semplicemente interpretando *pistos* in base all'intercambiabilità del Figlio eterno nel suo essere incarnato. Come ha però fatto già notare Atanasio, Eb 3,2 parla dell'incarnazione e in particolare della nomina del Figlio a sommo sacerdote, che non è eterno; sostiene anzi che ciò, che pure ha dei sottintesi eterni, sia strettamente legato all'identificazione del Figlio con l'umanità e, in quanto tale, con ciò che venne compiuto da questa assunzione della temporalità e della finitezza. Intendere quindi *pistos* come attributo del Figlio eterno in forma incarnata e non come caratteristica del rapporto tra il Figlio incarnato e Dio significa minare il significato salvifico dell'incarnazione, che esige l'identificazione del Figlio con l'umanità: da una parte il Figlio doveva diventare sommo sacerdote tramite l'incarnazione, dall'altra il suo sommo sacerdozio è una funzione del suo essere divino e non del suo essere incarnato.

che è eterno, immutabile e affidabile in rapporto alle sue promesse.⁸⁶

La riluttanza di Atanasio ad attribuire la fede alla natura umana del Figlio incarnato è ancora più sorprendente alla luce di *Contra Arianos*, nel libro terzo, dove, nella seconda metà dell'opera, tratta le Scritture utilizzate dagli ariani per suggerire che il Figlio non fosse onnisciente ma mostrasse limiti umani.⁸⁷ In questo caso sostiene che tali tratti sono una prova dell'identificazione del Figlio con l'umanità e, in quanto tali, sono propri del suo essere incarnato (e non eterno), senza che minino in alcun modo la sua divinità.⁸⁸ Nel commentare, per esempio, i rimandi scritturistici al pianto e alla paura di Gesù, afferma: “... queste emozioni non erano proprie della natura del Verbo nel suo essere Verbo, ma nella carne che le subiva c'era il Verbo... Non disse infatti nulla di questo prima della carne, ma quando il ‘Verbo divenne carne’ e fu diventato uomo, allora si è scritto che disse ciò, cioè in modo umano” (*Contra Arianos* 3,55). Se Atanasio era disposto a sostenere che questi e altri segni di fragilità umana indicavano il Figlio incarnato, perché non incluse anche la fede come caratteristica di quell'ordinamento?

86] Il filo del pensiero di Atanasio sembra in questo punto essere stracchiato. È chiaro che vuole fondare la continuità della presenza del Figlio eterno durante l'incarnazione, ed è altrettanto evidente che ritenga che certi elementi della vita e del ministero di Gesù siano tipici del Figlio eterno e altri del Figlio incarnato (G.D. DRAGAS, *Contra Apollinarem*, 464), ma è tuttavia meno scontato che *pistos* possa passare dal primo al secondo significato senza alcun chiarimento. Se si tiene poi conto del suo legame di *poieō* di Eb 3,2 con l'incarnazione insieme all'osservazione che in quel versetto *pistos* precisa il rapporto tra colui che diventa sommo sacerdote e colui che lo nomina (cfr. *piston onta tō poiēsanti auton*), significa spingere al limite la credulità pretendere quindi che di fatto *pistos* parli del Figlio eterno.

87] V. il riepilogo di G.D. DRAGAS in *Contra Apollinarem*, 492-513.

88] V. A. PETERSEN, che tenta di mostrare come Atanasio ritenesse caratteristiche legittime del Figlio incarnato le emozioni di paura e coraggio (“Did Athanasius Deny Christ's Fear?": SNT 39 (1986) 327-340; “The Courage of Christ in the Theology of Athanasius”: SJT 40 (1987) 363-377; cfr. Ilario, *De Trin.* 10,44-45).

Se poi ammetteva la necessità salvifica che il Figlio entrasse pienamente tramite la sua vita incarnata nell'umanità, così da redimere tutti e portare tutti al Padre, di certo il Figlio avrebbe avuto bisogno di condividere la risposta di fede umana. Sembra che Atanasio, sostenendo che il *pistos* di Eb 3,2 fosse detto del Figlio eterno, abbia evitato un'occasione d'oro per evidenziare la completezza dell'incarnazione.

Molto probabilmente, parte del motivo per cui evitare l'attribuzione della fede alla natura umana del Figlio incarnato sta nella sua comprensione della stessa incarnazione. Si discute ancora molto se Atanasio, soprattutto nei suoi scritti più antichi,⁸⁹ ritenesse che l'identificazione del Figlio con l'umanità si estendesse oltre la mera assunzione della carne (incarnamento) per comprendere anche l'assunzione di un'anima umana.⁹⁰ Non è

89] Si è identificato il concilio di Alessandria (362) come punto di svolta in cui Atanasio fu costretto ad ammettere il bisogno di attribuire a Cristo un'anima umana (R.P.C. HANSON, *Search*, 450-458); di certo le prove più sostanziose si trovano nelle sue opere più tarde (ad es. *Ep. Epict.*; *Tom.*).

90] L'idea che l'interpretazione di Atanasio dell'incarnazione rientri nello stereotipo alessandrino di *logos-sarx* (cfr. l'antiocheno *logos-anthrōpos*) è difesa da molti (ad es., A. GRILLMEIER, *Cristo*, 583-606; R.P.C. HANSON, *Search*, 446-458; J.N.D. KELLY, *Pensiero*, 348-353); un certo numero di studiosi sostiene tuttavia che questa idea sia troppo limitata e non riesca a rendere giustizia alla sua cristologia a motivazione soteriologica (ad es., G.D. DRAGAS, "Enanthrōpēsis, or egeneto anthrōpos: A neglected aspect of Athanasius' Christology": *Studia Patristica* 16 (1985) 281-294; A. PETERSEN, "Christ's Fear", 327-340; "Courage of Christ", 363-377; T.F. TORRANCE, *Trinitarian Faith*, 146-190). Si può trovare una panoramica e una critica dei contributi principali in G.D. DRAGAS, *Contra Apollinarem*, 289-399. La posizione dello stesso Dragas può per certi aspetti costituire una sorta di compromesso: "A essere cristallino, alla luce della rassegna precedente, è tuttavia che Atanasio avrebbe facilmente accettato la presenza di un'anima in Cristo, a patto che ciò comportasse un elemento fisico (oggettivo) e non personale (soggettivo)... Difendere la presenza di un'anima umana in Cristo in un senso individualista personalista, come avrebbero preferito molti critici moderni, avrebbe portato a un Cristo di Samosata, che Atanasio disapprovava totalmente e nettamente... L'unica condizione che abbiamo posto perché Atanasio accettasse e utilizzasse un vocabolario simile

possibile riprendere qui le argomentazioni, ma il tema è significativo.⁹¹ Se, per esempio, l'incarnazione non comporta nulla più di un incarnamento, Atanasio non avrebbe potuto attribuire al Figlio un atteggiamento umano come la fede, che comporta un atto di volontà; d'altro canto, se il Figlio entra nell'umanità più pienamente tramite l'incarnazione, ci si attenderebbe che il vescovo attribuisse la fede alla sua natura umana assunta. Prima di presumere, comunque, che il suo silenzio qui rispecchi una cristologia di *Logos-sarx*, non dobbiamo trascurare l'intenzione polemica del *Contra Arianos* e le conseguenze per la difesa di Atanasio se avesse attribuito la fede a Gesù in un contesto in cui tenta di argomentare che il Figlio non è una creatura.

I brani del *Contra Arianos*, al libro secondo, che si sono già citati segnalano quanto fosse consapevole dei rischi in questo ambito. Quando, per esempio, sostiene che *pistos* di Eb 3,2 non significa che il Figlio "eserciti la fede e riceva quindi la ricompensa della fede (*hoti pisteuōn ekdechetai tēs pisteōs ton misthon*)" e non comporta che "condivida con noi la fede, né che abbia fede come l'abbiamo noi (*pistos de, ou pisteōs metechōn, oude eis tina pisteuōn hōsper hēmeis*)", evidentemente non cerca di fondare l'identificazione del Figlio con l'umanità, ma fa proprio l'opposto. Sostenere, infatti, che il Figlio incarnato mostrasse fede in Dio e ricevesse, quindi, la ricompensa di fede comporta qualcosa sulla natura del rapporto tra Dio e l'essere incarnato del Figlio che non poteva sostenere senza minare la piena di-

era che l'anima avesse uno statuto ontologico oggettivo e non soggettivo, perché si dovrà sintonizzare con l'inflessibile intuizione di Atanasio che l'unico soggetto attivo in Cristo è il Logos, benché il Logos di Dio in quanto uomo, ma non come uomo esclusivo o specifico" (*Contra Apollinarem*, 389-390).

91] Dal punto di vista degli sviluppi cristologici successivi, la questione è se Atanasio esponga un apollinarianesimo implicito o se sia il precursore della piena umanità di Cristo (corpo e anima) affermata dai padri cappadoci (cfr. *To gar aproslepton atherapeuton*, Gregorio di Nazianzo, *Ep.* 101).

vinità del secondo.⁹² Atanasio, che pensasse all'incarnazione nei termini ristretti di incarnamento o in categorie più ampie che comprendevano l'assunzione di un'anima umana,⁹³ non sostiene che il Figlio incarnato sia solo un essere umano; è invece il Figlio o Logos eterno incarnato, così da poter redimere l'umanità tramite la sua solidarietà con essa.⁹⁴

Era quindi impossibile, dal punto di vista di Atanasio, che il Figlio incarnato nutrisse fede in Dio e, in questo modo, condividesse la difficile condizione umana; ciò avrebbe comportato, ai suoi occhi, la creaturalità del Figlio e dunque un ridimensionamento della sua divinità. La fede in Dio evidentemente non è una prerogativa divina, e che il rapporto del Figlio incarnato con Dio sia mediato dalla fede comporta che sia esteriore, transitorio e soggetto a cambiamento.⁹⁵ Il rapporto con Dio del Figlio incarnato, poiché Atanasio riteneva che sia anche il Figlio eterno, deve essere interiore, eterno e consustanziale. Non si può di conseguenza ritenere la fede un atteggiamento adeguato all'interno di una tale dinamica e dunque non può averla fatta propria con l'incarnazione. Il *pistos* di Eb 3,2 è quindi inteso come riferito al Figlio eterno e non al Figlio incarnato, sebbene,

92] R.C. GREGG - D.E. GROH, *Early Arianism*, 57. Da questo punto di vista è interessante che Atanasio non risponda mai davvero all'osservazione ariana secondo cui brani scritturistici quali Mt 26,39; Mc 15,34 e Gv 12,27 fanno pensare che il Figlio abbia pregato il Padre (cfr. *Contra Arianos* 3,26.54-58). Forse riteneva che la preghiera, come la fede, faccia pensare a un rapporto esterno tra il Figlio e il Padre.

93] Anche se Atanasio avesse attribuito un'anima umana al Figlio incarnato nel senso oggettivo ipotizzato da G.D. DRAGAS, non sarebbe ancora stato capace di parlare della fede del Figlio, perché questo supporrebbe la presenza di un "soggetto" attivo nel Figlio, che non era divino e che avrebbe avuto bisogno di rapportarsi a Dio in modo esteriore.

94] Per Atanasio la divinità del Figlio eterno o Logos non viene diminuita o intaccata dall'incarnazione (ad es., *Contra Arianos* 3,57).

95] Non dobbiamo dimenticare che per Atanasio il "soggetto" attivo nella persona di Gesù era Dio Figlio, il Logos incarnato.

come abbiamo visto, Atanasio sostenga che il resto del versetto parli dell'incarnazione!

È difficile valutare se Atanasio avrebbe avuto una concezione diversa della fede del Figlio incarnato se l'avesse trattata in un contesto meno polemico. Vi sono, di certo, passi dei suoi scritti in cui il Figlio incarnato non è semplicemente oggetto di fede ma anche sua fonte e sostanza (ad es., *De Inc.* 29-31; 50; 55-56; *Syn.* 39; *V. Anton.* 78-80; 89).⁹⁶ Le deduzioni hanno però poco valore contro il dato esplicito di *Contra Arianos* che propone il punto di vista opposto; qui si sono mostrati decisivi i rischi di attribuire a Gesù la fede in un clima segnato da coloro che volevano minare la piena divinità del Figlio incarnato. Se Atanasio non si fosse trovato a reagire a quello che riteneva un fraintendimento di Eb 3,2 ma avesse invece potuto trattare il tema della fede nel contesto dell'identificazione del Figlio con l'umanità, l'esito sarebbe potuto essere diverso. Di fatto l'attribuzione di fede alla natura umana del Figlio incarnato fu segnalata come problematica per difendere la sua permanente divinità davanti alle pretese che il Figlio o Logos fosse una creatura.

È tuttavia interessante segnalare che Ilario di Poitiers, contemporaneo di Atanasio e suo compagno nel difendere la piena divinità del Figlio contro l'arianesimo, sembra attribuire alla natura umana del Figlio incarnato la fede. Nel *De Trinitate*, ad esempio, parla del Figlio come l'unico testimone fedele del Padre (*qui solus testis fidelis est; De Trin.* 2,6) e l'unico che sia contemporaneamente autore e testimone della vera fede in Dio ("sicuro che per noi l'unica vera fede riguardante Dio è quella di cui egli è insieme autore e testimone" [*quod de se credendum ipse sibi nobiscum et testis et auctor existat*]; *De Trin.* 3,26). È il Signore ad aver "enunciato la fede del vangelo con le parole più semplici che si potessero trovare" (*Quanta potuit enim Dominus verborum*

96] T.F. TORRANCE, "Hermeneutics", 458-463.

simplicitate evangelicam fidem locutus est, De Trin. 9,40; anche *De Trin.* 9,44; 11,7) e la sua “anima, scaldata dal felice ardore della sua fede e speranza celesti (*quae ubi coelestis spei ac fidei suae beato calore*), si libra sopra alla sua stessa origine agli inizi di un corpo terreno, e solleva quel corpo per unirsi a lei in pensiero e spirito, così da smettere di sentire la sofferenza di ciò che tuttavia patisce” (*De Trin.* 10,44). Coloro che sono inoltre chiamati a seguirlo sulla via della croce possono attingere a quella fede che nasce nel Figlio incarnato e trova in lui un esempio:

Gli apostoli si rallegrarono della sofferenza e della morte per il nome di Cristo... La coscienza della fede rimuove la debolezza della natura, trasforma i sensi corporei perché non sentano dolore, e così il corpo è rafforzato dal saldo intento dell'anima e non avverte nulla se non lo stimolo del suo entusiasmo... Ma Gesù Cristo, Signore della gloria... dobbiamo pensare al suo corpo trafitto in quel dolore e debolezza da cui lo spirito della fede in lui riscattò i gloriosi e benedetti martiri? (*et truncus aure non truncus est, in ea infirmitate compuncti ac dolentis corporis deputabitur, in qua gloriosos ac beatos viros fidei suae spiritus non reliquit?*) (*De Trin.* 10,46)

Colpisce, comunque, il silenzio di coloro che seguirono le orme di Atanasio e svilupparono la sua comprensione dell'importanza soteriologica dell'incarnazione riguardo alla questione se l'assunzione della natura umana da parte del Figlio comprendesse la fede. Gregorio Nazianzeno, per esempio, difendendo la completa identificazione con l'umanità del Figlio incarnato, cita quasi ogni attributo umano di Gesù, fede esclusa:

Al contrario di tutte queste, però, elencatemi le espressioni che secondo voi sfidano la vostra ignorante tracotanza, come “Mio Dio e vostro Dio”, oppure “più grande”, o “creato”, o “fatto”, o “santificato”; aggiungete, se volete, “servo” e “ubbidiente” e “diede” e “imparò” e “ricevette l'ordine”, “fu inviato”, “non può fare nulla da sé”, oppure

dire o giudicare o dare o volere. E inoltre queste: la sua “ignoranza”, “sottomissione”, “preghiera”, “richiesta”, “crescere”, “essere reso perfetto”. E se volete altre espressioni ancora più umili di queste, come il parlare del suo dormire, aver fame, essere in agonia e temere; o forse fareste persino della sua croce e morte un motivo di rimprovero a lui. (*Orationes* 29,18)⁹⁷

Inoltre, quando Gregorio Nisseno, che altrove vincola fermamente la sostanza della fede cristiana alla persona di Gesù,⁹⁸ segue Atanasio nel sostenere che Eb 3,2 parli dell'incarnazione e del momento in cui il Figlio diventa sommo sacerdote, non fa alcun tentativo di interpretare il significato di *pistos*.⁹⁹

Nella lettera agli Ebrei, inoltre, possiamo imparare da Paolo la medesima verità, quando dice che Gesù fu reso da Dio apostolo e sommo sacerdote, “essendo fedele a lui che lo fece tale (*piston onto tō poiēsanti auton*)”. Anche in questo brano, infatti, nel dare il nome di sommo sacerdote a colui che con il suo stesso sangue ha presentato

97] Non possiamo spiegare questa situazione sostenendo che tutti i tratti citati abbiano un precedente scritturistico: che cosa dire di Eb 3,2; 12,2, ecc.? V. anche *Orationes* 29,19-20; 30,16.

98] “La fede cristiana, che secondo il comandamento del nostro Signore è stata predicata a tutte le nazioni dai suoi discepoli, non appartiene a uomini né viene da uomini, ma dal nostro Signore Gesù Cristo in persona, che essendo la Parola, la Vita, la Luce, la Verità e Dio e Sapienza e tutto il resto che è per sua natura, per questo motivo fu soprattutto fatto a immagine di uomo e condivise la nostra natura, divenendo simile a noi in tutto, eccetto il peccato. Era come noi in tutto, in quanto prese su di sé l'umanità nella sua interezza di anima e corpo, così che la nostra salvezza fosse compiuta per mezzo di entrambi. Crediamo quindi proprio come il Signore espose la Fede ai suoi discepoli, quando disse: ‘Andate, insegnate a tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo’” (*Eun.* 2,1).

99] È interessante segnalare che altrove Gregorio riassume la posizione del suo avversario ariano Eunomio in questo modo: “E riguardo al Padre egli [cioè Eunomio] dice che è fedele in parole e fedele in opere, mentre del Figlio non afferma la fedeltà in parole ed opere ma solo l'ubbidienza e non la fedeltà, così che la sua empietà si estende senza differenze a tutte le sue affermazioni” (*Eun.* 2,11).

la propiziazione sacerdotale per i nostri peccati, con la parola “fece” non dichiara la prima esistenza dell’Unigenito, ma dice “fece” con l’intenzione di rappresentare la grazia di cui solitamente si parla in rapporto alla nomina di sacerdoti. (*Eun.* 6,2).¹⁰⁰

Infine, persino Agostino, che fu costretto dalla controversia pelagiana a rivedere la propria posizione riguardo alle origini della fede che salva e a porla saldamente all’interno della grazia di Dio,¹⁰¹ poteva ancora interpretare Eb 12,2 vedendovi Cristo fonte e obiettivo della fede, ma non suo esempio:

Così anche il nostro essere rinati dall’acqua e dallo Spirito non viene ricompensato a noi come merito, ma liberamente concesso; e se la fede ci ha portati al lavacro di rigenerazione, non dovremmo di conseguenza ipotizzare di aver dato prima noi qualcosa, così da doverci essere nuovamente remunerata la rigenerazione di salvezza; perché ci ha fatto credere in Cristo colui che ha fatto per noi un Cristo cui credere. Fa tra gli uomini l’inizio e il perfezionamento della fede in Gesù colui che fece l’uomo Gesù iniziatore e perfezionatore della fede (*ille quippe nos fecit credere in Christum, qui nobis fecit in quem credimus Christum; ille facit in hominibus principium fidei et perfectionem in Jesum, qui fecit hominem principem fidei et perfectorem Jesum*); perché così, come sapete, è definito nella lettera indirizzata agli ebrei. (*De Praed. Sanct.* 31)¹⁰²

100] Si omette la fede anche dalla presentazione che Gregorio offre del Figlio incarnato (ad es., *Eun.* 5,5).

101] Ad es.: “E perché gli uomini non si arroghino il merito almeno della propria fede, non comprendendo che anch’essa è dono del Signore, questo stesso apostolo, che in un altro passo dice di aver ‘ottenuto da Dio il dono di essere fedele’, qui aggiunge anche: ‘E questo non da voi stessi, è dono di Dio; non dalle opere, perché nessun uomo se ne vanta!’” (*Enchiridon* 31; anche *De Praed. Sanct.* 3-7).

102] Un’affermazione del genere è avanzata nel *De Patientia*, dove Agostino, all’interno della sua presentazione delle iniziative salvifiche prevenienti divine in Cristo, sostiene che persino la fede è preceduta e resa possibile dalla grazia. Prosegue a chiarire che la fede nasce in Cristo e può solo essere accolta come suo dono (*De Pat.* 17-18).

Sembra, dunque, che il significato paradigmatico della fede di Gesù e del modo con cui la sua vita e passione plasmano la pratica della fede, sia stato vittima del movimento teso a fondare la divinità di Cristo. Si può discutere, come faremo nel capitolo finale, se questo sviluppo sia stato inevitabile o avveduto; di certo avvenne nel mezzo di un’accalorata controversia teologica, ma non sono state insignificanti le sue conseguenze per la comprensione da parte della Chiesa del rapporto tra *fides quae* e *fides qua creditur* e della natura e funzione dell’umanità di Cristo.

7. Osservazioni conclusive

All'inizio della nostra indagine abbiamo precisato il nostro compito come valutazione se le tradizioni cristiane antiche testimonino un interesse per la fede di Gesù Cristo. Durante questo studio abbiamo considerato una grande parte della letteratura antica che è sopravvissuta, in primo luogo per comprendere la diffusione e il vocabolario della fede che erano a disposizione del cristianesimo nascente e, in secondo luogo, per perseguire il nostro obiettivo. Una prospettiva del genere porta inevitabilmente a una copertura delle fonti non omogenea, ma abbiamo tentato di offrire una sufficiente esegesi approfondita per fondare la nostra tesi per testi specifici, pur fornendo anche un contesto più ampio nel quale diventi significativo parlare della fede di Gesù. Da quest'ultimo punto di vista è stata utile l'idea di traiettoria, in quanto ci ha offerto un mezzo per collegare i testi, così da fare attenzione a un punto di vista o tendenza particolare nella prima riflessione cristiana.

Si possono isolare due traiettorie principali riguardanti la fede di Gesù, come abbiamo dichiarato all'inizio del capitolo 6: una di esse, quella paradigmatica, ruota attorno alla stima

di come Gesù di Nazaret plasmi la vita di fede. Nei Vangeli sinottici abbiamo analizzato un certo numero di tradizioni di miracolo che sottintendono che un fattore concomitante fosse ritenuta la fede di Gesù. Una conferma ulteriore a tale valutazione è venuta da un confronto tra i *loghia* della fede attribuiti a Gesù e i mezzi con cui si ricorda che eseguisse i miracoli. A essere particolarmente sorprendente qui era un contesto escatologico condiviso, un'attenzione posta sull'atteggiamento di fede anziché sul suo oggetto e, alla fine, il concentrarsi sulla natura potenziale o performativa della fede. A livello più generale, abbiamo fatto notare come il ritratto sinottico di Gesù sia coerente con la vita di fede come è presentata nelle fonti giudaiche (ad es., fiducia in Dio, devozione, fedeltà alla Torà, ecc.) e mostri di essere sufficientemente corrispondente al ritratto veterotestamentario del re Davide per far pensare che quell'archetipo (che viene dal patrimonio dei grandi uomini di fede d'Israele) possa aver esercitato un influsso sulle idee di uno o più tra gli evangelisti.

Gran parte dei dati raccolti tra i primi tre vangeli è precedente agli evangelisti e, in alcuni casi, siamo in grado di valutare il loro atteggiamento nei confronti della fede di Gesù; in genere abbiamo scoperto come Matteo fosse favorevole, Marco ambivalente se non contrario e Luca ambiguo, a motivo della mancanza di indicazioni significative. Abbiamo anche osservato che tramite fonti quali Origene, il Pastore di Erma e gli Oracoli Sibillini si può far risalire il collegamento tra la fede di Gesù e i miracoli fino alla prima metà del III secolo. Bisognerebbe anche far notare che nonostante gran parte dei testi significativi ruoti qui intorno al "miracoloso", l'intenzione era probabilmente di legare la fede di Gesù non tanto all'esecuzione di prodigi in senso stretto, quanto al più ampio fenomeno dell'annuncio della vicinanza del regno di Dio, un regno che nelle attese giudaiche sarebbe stato caratterizzato da miracoli e addirittura dal dono della fede.

Se le nostre ricerche sui vangeli sinottici hanno svelato un interesse per la fede di Gesù in rapporto all'esecuzione di miracoli o alla dimostrazione della prossimità del regno, la nostra analisi di testi tratti da Ebrei e Apocalisse (ad es. Eb 12,2; Ap 1,5; 2,13; 3,14; 14,12; 19,11) ha portato alla luce un altro filone della traiettoria paradigmatica che in questo caso si occupava della fede di Gesù colta dal punto di vista del suo avvicinarsi alla sofferenza e alla morte. Abbiamo fatto notare che entrambe queste opere mostrano una forte componente d'esortazione e furono scritte per cristiani che affrontavano o avrebbero presto dovuto affrontare la persecuzione o sofferenze di un tipo o di un altro per la loro fede. Colpisce, dunque, il modo con cui si presenta Gesù non solo parlando di ciò che ha garantito per coloro che restano fedeli fino alla fine, ma anche come colui che a sua volta affrontò con fede la sofferenza e la morte. Così, mentre la sua morte e risurrezione plasmavano il fondamento della fede e il suo contenuto, il modo con cui si avvicinò alla sofferenza e alla morte esemplifica e ispira il percorso della fede. La sua condizione esaltata, inoltre, da parte di chi aveva già concluso il viaggio della fede, rende ora concreto il suo obiettivo e, in tal modo, alimenta le speranze di coloro che sono ancora "in transito".

Abbiamo ancora una volta trovato segni di questa impostazione al di là del canone biblico, dove siamo stati in grado di distinguere due sottolineature. Da una parte Clemente Alessandrino, Cipriano, Origene e altri incoraggiano i cristiani, come in Ebrei e Apocalisse, a perseverare nella fede attirando l'attenzione su Gesù come compagno credente che mantenne la fede davanti alla persecuzione e alla morte. Dall'altra la distinzione che troviamo nel Pastore di Erma e nelle opere di Ignazio d'Antiochia tra la fede di Gesù e quella dei credenti cede il passo di fronte a una fede comune; vale a dire che i cristiani sono incoraggiati non a credere come credette Gesù, ma a condividere o rivestire la sua fede. Incontriamo questa tendenza convergente

anche nell'altra traiettoria, dove però l'accento è posto saldamente sull'atteggiamento o sulle conseguenze pratiche della fede: è come se si ritenesse che la vita di fede di Gesù fosse vissuta tramite i suoi seguaci. Infine abbiamo segnalato come le Odi di Salomone e Tertulliano mantengano, in termini più generici, una continuità di fede che lega Gesù alla sua Chiesa.

Bisognerebbe ammettere che queste distinzioni tra punti di vista sulla fede di Gesù all'interno della traiettoria paradigmatica possono certo essere dovute soprattutto al nostro metodo di indagine, ed è fondamentale che non perdiamo di vista ciò che mantengono in comune, cioè la convinzione che determinati aspetti della vita e della passione di Gesù dovessero conformare l'atteggiamento di fede. Tale interesse è giustificato in primo luogo da ciò che Gesù rivela sulla risposta del credente a Dio, piuttosto che riguardo all'iniziativa divina o all'offerta di salvezza. Da questo punto di vista sembra quindi che Gesù fosse ritenuto uno (forse il più grande) tra gli esempi di fede di Israele. Questo vale senza dubbio per la lettera agli Ebrei, dove è lui a riassumere la *nep̄hos martyrōn* (Eb 12,1), ma questo è anche dedotto dal modo con cui la maggior parte delle tradizioni che evocano la fede di Gesù si occupa di questioni di discepolato e mostra una corrispondenza consapevole tra Gesù e i suoi seguaci: come Abramo, Mosè e molti altri incarnano la vita di fede, fornendo ispirazione ed esempio, così anche Gesù fu apprezzato come colui il cui modo di avvicinarsi alla vita e alla morte plasma in modo eloquente la *fides qua creditur*.

Soprattutto, questo legame con il discepolato indica probabilmente l'origine e l'intento dell'interesse per la fede di Gesù con motivazioni paradigmatiche. Questo, lungi dal rappresentare una tendenza storicizzante (nonostante R. Bultmann ed altri), è radicato nella convinzione che Gesù incarni la vita di fede e offra in tal modo agli altri un prezioso esempio da imitare e un fruttuoso sfondo per l'insegnamento ecclesiale su questo tema. Potrebbe non condurre molto lontano sostenere che la

fede di Gesù era ritenuta il fondamento del suo incontro con Dio e, di conseguenza, anche dell'incontro delle altre persone. Mentre è possibile che una tale interpretazione costituisca una proiezione della comunità successiva alla risurrezione sul ministero di Gesù, è molto più probabile che sia nata nella valutazione che i primi discepoli fecero del loro maestro; infatti, quali che siano state le categorie che applicarono a lui, devono essere stati sicuramente impressionati e attratti dalla profondità del suo rapporto con Dio, rapporto che, quando venga interpretato dal punto di vista del giudaismo, sarebbe compreso come un rapporto di fede.

Un motivo ulteriore per cui è improbabile che questo interesse per la fede di Gesù sia una creazione post-pasquale è l'ammissione che la risurrezione superava i tentativi di valutare il suo rilievo secondo le categorie umane, esigendo invece che fosse compreso dal punto di vista di ciò che rivela di Dio e dei suoi doni salvifici. È indubitabile che questo processo cristologico, che certo iniziò prima della sua morte, acquisì un nuovo slancio dopo la prima pasqua, quando Gesù Cristo fu sempre più inteso come colui che modificava il contenuto della fede in Dio. Alla luce di questa iniziativa devono essere ritenuti improbabili dei tentativi originali di pensare Gesù come un credente tra credenti. La funzione esemplare della fede di Gesù, anzi, poteva essere vista come impedimento per esplorare il suo rilievo teologico, come attesta la controversia tra Atanasio e Ario, scontro che può certo tradire interessi precedenti. Sembra, di sicuro, che si cogliesse una certa incompatibilità tra l'affermare da una parte che Gesù fosse il Figlio di Dio incarnato e, dall'altra, che fosse anche un uomo di fede che sembrava aver consolidato la traiettoria paradigmatica che abbiamo delineato sopra.

La seconda traiettoria relativa alla fede di Gesù che abbiamo identificato si occupa più apertamente di questioni teologiche. Se la traiettoria paradigmatica ruota attorno al modo con cui la fede di Gesù plasma la vita di fede, la traiettoria teologica si con-

centra sul modo con cui la fede di Gesù è funzionale all'interno della struttura delle iniziative salvifiche di Dio. Riconosciamo qui ancora una volta due filoni, del primo dei quali l'esponente più eloquente è S. Paolo. In Romani, Galati e Filippesi abbiamo notato una convergenza tra la rivelazione della giustizia divina o della fedeltà all'alleanza e la fede di Gesù Cristo, nel senso che la seconda era il tramite della prima. Nel pensiero dell'apostolo la fede di Cristo si riassume nella sua ubbidienza al volere di Dio, che lo portò sulla croce; tramite quella morte l'amore divino raggiunge tutti i popoli, giudei e gentili, e compie così la promessa dell'alleanza stretta con Abramo, padre di tutti i credenti. È importante che non confondiamo la fede di Gesù Cristo con la fedeltà di Dio; Paolo ritiene che la fede di Cristo sia una funzione della sua umanità, della sua solidarietà con l'umanità caduta, e che sia quindi la risposta che solo lui poteva pronunciare per conto loro, così che la fedeltà divina all'alleanza potesse essere goduta da tutti e forse soprattutto dai gentili. La sua fede nell'ubbidienza sulla croce è quindi il tramite della fedeltà di Dio; l'una è conosciuta attraverso l'altra, in quanto l'iniziativa divina diventa reale nella risposta di un solo uomo "rappresentativo".

Abbiamo anche fatto notare che quantunque Paolo pensi alla fede di Gesù in base alla sua umanità, non gli attribuisce consapevolmente alcuna funzione paradigmatica; ne indaga tuttavia l'importanza per la fede degli altri. Come la croce è il centro dell'attività redentrice di Dio e come la sua fedeltà all'alleanza vi si rivela tramite la fede di Cristo, così quest'ultima diventa il fondamento e la ragione di ogni fede: gli altri possono credere a motivo della fede di Cristo, che rende possibile la fede e la legittima. Soprattutto, a motivo della comprensione paolina della natura inclusiva dell'umanità di Cristo, si deve concepire la fede non tanto come riguardante il credere in Cristo o in ciò che Dio aveva compiuto tramite lui, quanto il trovarsi nella fede di Cristo e dunque l'essere situati all'interno della sua risposta

collettiva a Dio. In questo senso, Paolo pensa alla fede come a una parte della grazia divina mediata da Cristo.

Abbiamo trovato indizi che un simile collegamento tra la fede di Cristo, la sua morte in croce e la salvezza divina fu condotto anche da Ignazio di Antiochia e Clemente Alessandrino, sebbene la loro idea non sia assolutamente globale o sfumata come quella di Paolo. Inoltre è molto più probabile che il peso della riflessione teologica dell'apostolo in questo campo abbia portato a ciò che nel capitolo 6 abbiamo presentato come la funzione canonica della fede di Cristo. Da questo punto di vista la distinzione tra la fede di Cristo e quella dei credenti in buona parte scompare, in quanto la fede si fa intimamente precisare da Cristo. Gli abbozzi di tale sviluppo, come abbiamo segnalato, sono presenti nello stesso Paolo, e non è difficile intravedere come la sua comprensione della fede di Cristo come mezzo per la giustizia di Dio, e, in quanto tale, come fondamento, sfondo e legittimazione di ogni fede, dovrebbe portare a una situazione in cui, dal punto di vista della conoscenza di Dio e delle sue benedizioni salvifiche, Cristo e la fede diventano a tutti gli effetti equivalenti. E siamo stati in grado di mostrare questo processo in Efesini, 1 e 2 Timoteo e poi, oltre il Nuovo Testamento, nella Lettera di Barnaba e nel pensiero di Clemente Alessandrino, Clemente Romano, Origene e altri.

È improbabile che l'interpretazione teologica paolina della fede di Cristo, a differenza della traiettoria paradigmatica, sia nata nella riflessione su come ritenere che il Gesù terreno plasmò la vita di fede; se così fosse stato, ci si attenderebbe che la funzione esemplare sia più in rilievo. A sembrare fonti più determinanti sono, invece, la straordinaria esperienza che l'apostolo fece del Cristo risorto, insieme al suo retroterra giudaico. L'immeritato e imprevisto sfondo della rivelazione di Cristo a Paolo, per esempio, deve aver influenzato profondamente non solo la sua comprensione della grazia di Dio, ma anche la fonte e la sostanza della fede. Nel processo di progressiva articola-

zione di quella fede, inoltre, poté attingere a una tradizione che attribuiva grande valore alla fede di Abramo, che riteneva che il messia da lungo atteso sarebbe stato un uomo di fede e che celebrava la fede dei martiri le cui morti erano impregnate di efficacia sacrificale e redentrice. E non dovremmo neppure trascurare il possibile influsso della Aqeda, nella quale la fedeltà divina all'alleanza, visibile nell'offrire un sacrificio alternativo, si esprime tramite la fede nell'ubbidienza di Abramo nel suo prepararsi a offrire l'unico erede alla promessa. Sebbene qui il parallelo non sia preciso, sono significative le somiglianze con l'idea paolina della fedeltà divina all'alleanza che si rivela nella fede nell'ubbidienza di Cristo.

Oltre a esprimere la funzione esemplare della fede di Gesù, abbiamo fatto notare come la lettera agli Ebrei testimoni, nella nostra traiettoria teologica, un secondo filone: qui si ritrae Gesù come chi prosegue fedelmente il suo ministero di sommo sacerdote in cielo. Ancora una volta questo mette a disposizione un canale per le benedizioni salvifiche di Dio, sebbene non nel senso che la fede di Gesù medi la fedeltà all'alleanza di Dio, come abbiamo visto in Paolo, ma in quanto, continuando a intercedere per loro, resta fedele alle sue funzioni sacerdotali mediando tra Dio e l'umanità. L'identificazione di Gesù con l'umanità è ritenuta un prerequisito fondamentale per questo ministero, ma la sua presentazione come *pistos* è probabilmente più debitrice al suo incarico sacerdotale, letto alla luce dell'Antico Testamento (Nm 12,7; Eb 3,1-5; cfr. *hierea piston*, 1 Sam 2,35), piuttosto che a un'interpretazione della sua vita di fede. Se eccettuiamo Ebrei, inoltre, abbiamo ritrovato poco interesse per questo filone della traiettoria teologica prima di Atanasio, che insiste molto su Eb 3,2 e in particolare sull'epiteto con cui si indica Cristo. Come abbiamo tuttavia segnalato, mentre l'autore di Ebrei si serve di *pistos* nei capitoli 2 e 3 per rimarcare la persistente identificazione di Gesù con l'umanità, il vescovo di Alessandria, che richiama l'attenzione sul modo con cui la

fedeltà divina dimostra la sua encomiabilità, lo intende come prova della divinità del Figlio incarnato. Abbiamo infine fatto notare come Tertulliano, a differenza di Atanasio circa un secolo dopo, affermi l'importanza della fede di Cristo per la piena incarnazione del Figlio o Logos.

Questi, in breve, sono dunque i risultati delle nostre ricerche: nelle prime tradizioni cristiane si possono identificare due traiettorie di interesse per la fede di Gesù. La prima è la traiettoria paradigmatica, nata nella riflessione prepasquale sul rilievo di Gesù per l'atteggiamento di fede in Dio, che giunse a esprimersi in rapporto a questioni di discepolato e che si dimostrò problematica per fondare la divinità di Gesù, se non con essa incompatibile. La seconda è la traiettoria teologica, un fenomeno successivo alla risurrezione, che tentava di articolare in che modo Gesù di Nazaret e, in particolare, la sua morte potessero essere il canale di mediazione della grazia divina e che gradualmente venne inclusa in una comprensione più globale del modo con cui Gesù avesse plasmato la fede cristiana.

Dovrebbe essere evidente, a partire da queste conclusioni, perché sia stato necessario adottare all'inizio una definizione abbastanza ampia di fede, perché altrimenti avremmo corso il rischio non solo di escludere informazioni significative riguardo la fede di Gesù, ma anche di sbagliare nel ricostruire il suo rapporto con la fede dei credenti e la fedeltà divina. Speriamo inoltre, situando le nostre indagini all'interno dell'eredità di fede ritrovata nel giudaismo e altrove, di essere stati in grado di dimostrare che la riflessione su Gesù come uomo di fede fu un esercizio significativo all'interno del processo nel quale si precisò il suo rilievo come mediatore della salvezza divina. Infine, sebbene non ci siamo interessati direttamente delle idee su Gesù Cristo dal punto di vista della *fides quae creditur*, è stato interessante osservare come l'ammissione della fede di Gesù abbia portato ad indagini più ampie sulla sua importanza per il contenuto della fede.

Prima di chiudere questo studio, potremmo forse segnalare alcune delle conseguenze della scomparsa della fede di Gesù dal discorso cristologico. In primo luogo abbiamo segnalato come Atanasio non fosse disposto, almeno nella sua confutazione dell'arianesimo, ad attribuire a Gesù la fede in quanto ciò, a suo parere, avrebbe minato la divinità del Figlio incarnato e non avrebbe quindi potuto essere stato una conseguenza necessaria del suo divenire umano. Si può, tuttavia, mettere in discussione se questo valesse davvero, persino dal punto di vista dell'ortodossia nicena o calcedonese. L'incarnazione implicava, chiaramente, una volontaria *kenosi* da parte del Figlio, che, come ammetteva lo stesso Atanasio, si può dimostrare con la Scrittura nel bisogno di Gesù di pregare, nella sua ignoranza della volontà del Padre e così via; di certo, però, queste caratteristiche segnalano un rapporto esterno con il Padre non meno della fede, ed è difficile vedere come si possa prendere sul serio l'incarnazione come assunzione dell'umanità da parte del Figlio se si ignorasse un tratto tanto tipicamente umano. Inoltre c'è l'intero tema del rapporto tra incarnazione e salvezza: se ciò che non è assunto resta non salvato, allora di certo il Figlio deve aver assunto l'umanità fino al punto di vivere per fede? Più direttamente, però, come abbiamo visto in Paolo, la fede di Gesù non è solo il contesto dell'offerta, da parte di Dio, di un rapporto rinnovato, ma anche il contesto di una risposta a quell'offerta: le persone possono credere perché la loro fede è una funzione dell'essere trovati in Cristo e di diventare quindi parte della risposta di fede di Cristo al Padre. Se la fede dei credenti si separa dalla fede di Cristo, di conseguenza, sembriamo essere un'altra versione dell'umanità che si fa da sola.

In secondo luogo, abbiamo fatto notare, in rapporto alla traiettoria teologica, come l'interesse per la fede di Gesù sia stato assorbito in una comprensione più ampia della fede. Tanto per cominciare, questo sviluppo fu di piccola importanza perché la fede restava intimamente legata, tramite la

testimonianza apostolica e la sua presenza da risorto nella comunità di culto, alla persona di Gesù Cristo. Il movimento teso a formalizzare il credo cristiano, però, aveva l'effetto di allontanare l'articolazione della fede dal fenomeno che voleva abbracciare. Diventò di conseguenza possibile predicare un insieme di affermazioni su Cristo senza incontrare la persona della quale parlavano. Soprattutto, questa tendenza ha la conseguenza di separare la fede dalle sue radici storiche. La riflessione sulla *pistis* di Gesù, come abbiamo visto, può certo essere stata il punto di partenza della riflessione cristologica, in quanto fu la profondità della sua fede a rivelare la gratuità di Dio nel suo eseguire "miracoli del regno" e nella sua ubbidienza fin in punto di morte. È inoltre la *pistis* di Cristo, come sostiene Paolo, o, per esprimerlo al modo della cristologia patristica ortodossa, la pienezza dell'umanità del Figlio incarnato a essere il veicolo della salvezza divina. È qui, per così dire, che si incontrano gli opposti; è qui che la fedeltà divina all'alleanza e la risposta di fede dell'umanità si incrociano nella medesima persona. In Cristo troviamo tanto il dono della salvezza di Dio quanto la nostra risposta a quel dono, perché trasmette la realtà di Dio all'umanità e la realtà dell'umanità a Dio.

È, di conseguenza, possibile che qualunque incompatibilità tra il sostenere, da una parte, che Gesù plasmi la *fides qua creditur* e, dall'altra, che rappresenti il contenuto della *fides quae creditur* sia più apparente che reale; questi punti di vista rappresentano semplicemente diverse valutazioni del rilievo di Gesù, la prima di tipo paradigmatico o antropologico e la seconda di tipo teologico o, più comunemente, cristologico. Queste due impostazioni, soprattutto, si collegano e possono essere opportunamente conciliate con ciò che nel concilio di Calcedonia si formalizzò come la dottrina delle due nature di Cristo. Queste due prospettive, inoltre, a livello storico non hanno bisogno di essere incompatibili in quanto porterebbero inevitabilmente

alla conclusione che Gesù di Nazaret debba aver creduto in se stesso; una tale idea sarebbe anacronistica perché, come abbiamo visto, la riflessione sulla *pistis* di Gesù nacque probabilmente in un contesto prepasquale, dove la sua risposta sarebbe stata interpretata come fede in Dio. Il processo riguardante il modo con cui Gesù modificò il contenuto della fede in Dio fu sostanzialmente un'iniziativa successiva alla risurrezione, che, difendendo tanto la piena umanità quanto la divinità del Figlio, sviluppò un contesto che poteva far posto alla fede di Gesù Cristo.

È convinzione dell'autore di questo libro che l'interesse per la fede di Gesù fu una vittima sfortunata e non necessaria della prima controversia cristologica, nella quale il suo rilievo fu condizionato da ciò che concedeva alle posizioni rivali più che dal contributo che offriva alla nostra conoscenza di Dio e dell'umanità in Gesù Cristo. Tuttavia vi sono segni che tanto coloro che vogliono riaffermare l'importanza di Gesù dal punto di vista dell'ortodossia patristica, quanto coloro che indagano altre prospettive,¹ stiano riconsiderando tale valutazione. Certo, la fede di Gesù sembra fornire un punto di partenza alla cristo-

logia che è radicato nell'esperienza umana comune e che indica il proprio rilievo teologico riflettendo sul suo essere umano in rapporto a Dio. Si spera che le nostre ricerche aiuteranno a porre un fondamento storico ed esegetico sul quale si possano tracciare indagini più apertamente teologiche.

1] Ad es., T.A. HART - D.P. THIMELL (ed.), *Christ in our Place: The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World*, Paternoster, Exeter 1989; J.P. MACKAY, *Jesus: the Man and the Myth - A Contemporary Christology*, SCM Press, London 1979, soprattutto 205-247; J. MACQUARRIE, *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press, London 1990, soprattutto 359-414; J. MOLTSMANN, *The Way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions*, SCM Press, London 1990 (tr. M. Kohl) [tr. it. *La via di Gesù Cristo: cristologia in dimensioni messianiche* (Biblioteca di teologia contemporanea 68), Queriniana, Brescia 1991 (tr. D. Pezzetta)], soprattutto la parte III; E. SCHILLEBECKX, *Jesus: An Experiment in Christology*, Collins, London 1979 (tr. H. Hoskins), soprattutto la parte II; J. SOBRINO, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, SCM Press, London 1978 (tr. J. Drury), soprattutto 79-145; J.B. TORRANCE, "The Vicarious Humanity of Christ", in T.F. Torrance (ed.), *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A. D. 381*, Handsel, Edinburgh 1981, 127-147; T.F. TORRANCE, *The Mediation of Christ*, Paternoster, Exeter 1983, soprattutto 83-108.

Postfazione

La fede portata da Gesù Cristo

L'idea – e la necessità – di approntare una traduzione italiana dell'impegnativo libro di Ian G. Wallis, dopo quasi quindici anni dalla sua pubblicazione nell'originale inglese, venne presa di concerto dalla nostra Pontificia Università Lateranense di Roma dopo che mi venne affidato un Corso per la Licenza (laurea magistrale) sulla «*fides Jesu*» a partire dall'Anno Accademico 2008-2009 presso la Facoltà di Sacra Teologia. In realtà, l'interesse per la questione – solo apparentemente nuova¹ – ve-

1] Ricchissima è la pubblicistica attuale attorno al tema della *fides Jesu*. Oltre a quelli che indicherò qui di seguito, questi sono alcuni recenti, e significativi, interventi apparsi in lingua italiana: F. ARDUSSO, *Fede*, in G. Barbaglio - G. Boff - S. Dianich, ed., *Teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 644-666, qui pp. 657-660; D. VITALI, *Esistenza cristiana. Fede, speranza e carità*, (Nuovo Corso di Teologia Sistemática 14), Queriniana, Brescia 2001, pp. 169-196; P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea 85), Queriniana, Brescia²1996, pp. 229-233; Id., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, («Lectio» 5), Glossa, Milano 2002, pp. 113-118; A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, (La croce di Aquileia. Percorsi teologici 7), Edizioni Messaggero, Padova 2004, pp. 260-288 (assieme all'ingrata recensione di A. ANELLI, A. TONIOLO, *Cristianesimo e*

niva a inserirsi, quasi naturalmente, all'interno di un preciso percorso approntato dalla suddetta Facoltà della Lateranense che portò, poi, alla celebrazione della giornata di studio del 22 Marzo 2007 sul tema «La fede di Gesù una *quaestio disputata*» coordinata dal Prof. Dr. Mons. Giuseppe Lorizio e, quindi, alla scrittura di alcune tesi di dottorato di ricerca in Teologia.² La necessità di una traduzione italiana del libro di Wallis, poi, si era resa ultimamente necessaria perché i teologi italiani interessati alla «*quaestio disputata*» si rifacevano, quasi tutti, al Cappellano nonché Direttore degli Studi in Teologia del «Sidney Sussex College» di Cambridge.³ E precisamente da quando il dibattito si era riaperto, una decina di anni fa circa nel 1998, durante un Convegno celebratosi in una città «conciliare» per antonomasia: Trento.⁴ Senza dimenticare, però, che, proprio nello stesso anno, un'altra città «conciliare» avrebbe di lì a poco detto la sua in proposito, da una cattedra degna di questo nome: Roma.⁵

verità, «Humanitas» 61 (2006) n. 2, pp. 334-337); P. CODA, *Gesù Abbandonato è la fede*, in P. Coda - Chr. Hennecke, ed., *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 17-23.

- 2] L'ultima venne difesa presso la Facoltà di Sacra Teologia della Lateranense il 17 Giugno 2009 dallo Studente Rev. Dr. Flavio Campagnoli, Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Diocesi di Novara, essendo Relatore il Prof. Piero Coda, e ora in corso di pubblicazione. Altre, attualmente in fase di scrittura, mirano a reimpostare la problematica a partire dalle diversificate prese di posizione dell'Aquinate.
- 3] Basti qui, quale esempio, il parere che ne dà A. TONIOLO, *Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli*, in G. Canobbio, ed., *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, (Collana «Scienze Religiose. Nuova Serie» 2), Edizioni Dehoniane, Bologna 2000, pp. 125-143, qui p. 130, nota 15: «[Wallis] l'unico studio monografico ampio dove l'autore dimostra che il tema sulla fede di Gesù era frequentato nella Chiesa primitiva».
- 4] Cf G. CANOBBIO, ed., *La fede di Gesù*. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, (Collana «Scienze Religiose. Nuova Serie» 2), Edizioni Dehoniane, Bologna 2000.
- 5] Cf A. VANHOYE, *Pistis Christou: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?*, «Biblica» 80 (1999), pp. 1-21. Si tratta di una memorabile conferenza che P. Albert Vanhoye

Le conclusioni cui giunge questo libro di Wallis devono essere valutate con molta cautela. Come si sarà chiaramente intuito al termine della lettura di questo libro, il teorema di Wallis è il seguente: poiché nei Sinottici la fede di Gesù si presenta come qualcosa che deve essere emulato, imitato, seguito (fede *come* Gesù, in relazione al Regno e ai miracoli), succede, sempre secondo Wallis, che san Paolo presenti la fede dei discepoli quale partecipazione e condivisione della fede di Gesù, della sua obbedienza al Padre nella sofferenza e nella morte, cosicché la fede pasquale rappresenta un *novum* di relazione all'umanità di Gesù, appunto come partecipazione alla sua fede. Come ha argutamente intuito fin da subito qualche teologo, questo teorema sporge, così com'è, perché muove impregiudicatamente da una cristologia dal basso,⁶ ripresentandosi, quindi, come una questione di teologia fondamentale, ovvero come una cartina di tornasole sia per l'esegesi come anche per la teologia: con essa il metodo storico-critico viene messo alla prova del dogma e della *ratio theologica*. In realtà – e appunto – essa è lo stigma di due posizioni che si contrappongono: l'ipotesi della *fede* e quella della *visione beatifica* del Gesù storico, indice di due approcci diversi al tema, di carattere eminentemente teologico piuttosto che esegetico. Qui, infatti, confliggono due modalità speculative di interpretare l'umanità del Cristo in rapporto alla conoscenza del Padre e della sua volontà, e, quindi, anche di sé.⁷ L'exasperazione delle due tendenze comporterebbe, per l'una (*fides Jesu*) una deriva

S.J., ora Cardinale, tenne nell'Aula Magna del Pontificio Istituto Biblico il 4 Novembre 1998.

6] Cf G. CANOBBIO, in Id., ed., *La fede di Gesù*, pp. 7-12, qui p. 10.

7] Se ho visto bene, nemmeno il ponderoso studio di R. MAIOLINI, *Tra fiducia esistenziale e fede in Dio. L'originaria struttura affettivo-simbolica della coscienza credente*, (Dissertatio. Series Romana 41), Edizioni Glossa, Milano 2005, pp. 51-56 coglie nel bersaglio – almeno per intero – il configgere stesso di queste due tendenze «teologiche».

adozionistica della cristologia, per l'altra l'assunzione di una cristologia gnostico-monofisita. Alla fine della traduzione di questo libro, si può fiutare come il Wallis non sia così lontano dalla prima deriva. Quando, invece, le due posizioni teologiche vengano moderate e non estremizzate possono aiutare a cogliere, per quanto possibile, il mistero di Cristo, che resta al di là di ogni nostra umana comprensione.

IL DIBATTITO TEOLOGICO «ITALIANO» INTORNO ALLA FEDE DI GESÙ

Non rientra tra gli obiettivi insiti nella *Postfazione* a questo libro ricostruire per intero le coordinate di una questione teologica che si colloca ben al di là dei confini geografici della nostra Penisola e che, comunque, non è affatto nuova. Tuttavia, bisogna almeno giustificare l'eziologia del nuovo interesse creatosi attorno al tema della "fede di Gesù" tra i nostri teologi, fissando la scansione dei passi finora compiuti. Per molti teologi cattolici – quasi tutti – il momento *ex-tunc* è l'anno 1961 – quindi prima del Concilio Vaticano II e, soprattutto, prima di *Dei Verbum* n. 5 (1965) – allorché H.U. von Balthasar (1905-1988) pubblicava il saggio *Fides Christi* all'interno di *Sponsa Verbi*,⁸ – sembra – in risposta alla presa di posizione assunta nel 1950 da Martin Buber (1878-1965) e alla sua concezione dei due tipi di fede: quella ebraica e quella cristiana.⁹ Tuttavia, pochi ricordano, invece,

8] Uno studio a parte dovrebbe dettagliatamente trattare lo spostamento semantico che ha subito la questione teologica, riscontrabile nella nomenclatura utilizzata, per cui, se, da un lato, in Oltralpe ci si impegnò a scrivere qualcosa sulla «fides Christi», dall'altro la problematica rientrò in Italia con altri panni, quelli della «fides Jesu» (qui non si intende affatto dire sotto "mentite spoglie"), probabilmente, appunto, a motivo dell'impatto totalizzante occorso con il libro di Wallis.

9] M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen. Frage und Versuch einer Antwort*. Neuausgabe, mit einem Nachwort von D. Flusser, Hans Driewer Verlag, Essen 2^a1994, 1^a1950.

che, in Italia, già nel 1952 il biblista e semitista Giuseppe Ricciotti (1890-1964), dei Canonici Regolari Lateranensi, nella sua famosa *Vita di Gesù Cristo*¹⁰ avesse affrontato la problematica in modo assai equilibrato, anche se non direttamente in risposta al libro di Buber, tradotto in italiano solo nel 1995,¹¹ ossia sostenendo la tesi che Gesù, quand'anche sulla croce cita Isaia 52, 11-12 (e in particolare in versetto 13 che riecheggia il Salmo 51) lo fa, appunto, «esclamando» di essere il Messia, il Figlio rivelatore di Dio, [e] latore di fede. Sempre se vedo giusto, prima del menzionato convegno tridentino del 1998, in Italia la problematica venne tenuta "accesa" soprattutto da Carlo Molari (*1928), appunto perché in varie occasioni¹² l'opinione del teologo romagnolo appariva inequivocabile, come si legge nel suo ultimo – in ordine di tempo – intervento del 2006: «È la fede di Gesù in Dio che salva, quella fede che il discepolo di Gesù esercita per la sua testimonianza, in virtù del suo Spirito e quindi in comunione con Lui. Il discepolo di Gesù vive la fede in Dio in simbiosi con la sua fede».¹³ Come abbiamo osservato, questo è anche il teorema di Wallis, non certamente la posizione di tutta la teologia italiana, nemmeno della nostra. Per spiegare il risorgere dell'interesse tutto "italiano" attorno alla problematica bisogna, però, osservare un altro tracciato, ossia come, sempre in Italia, la questione sia alquanto fluttuante tra i teologi, stigma

10] G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1952 [2^a1989], pp. 691-692.

11] M. BUBER, *Due tipi di fede: fede ebraica e fede cristiana*. Postfazione di DAVID FLUSSER, a cura di Sergio Sorrentino, (Classici del Pensiero Cristiano 11), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995.

12] Sono molte; qui ricordo soltanto: C. MOLARI, *Gesù rivelatore del Padre*, in J. Auer, *Gesù il Salvatore. Cristologia*, (Piccola Dogmatica Cattolica 4/1), Cittadella Editrice, Assisi (PG) 1993, pp. 5-35, in particolare pp. 14-21, dove vi è una sezione dedicata espressamente alla «fede di Gesù».

13] C. MOLARI, *La fede di Gesù*, «Rocca» 65 (2006) n. 10, (1° Maggio 2006), pp. 50-52, qui p. 52.

della sua delicatezza, ma anche della sua importanza e del suo interesse. Fluttuante tra una posizione che presta il fianco alla fenomenologia dell'evento Gesù, quindi alla sua singolarità irripetibile fondata sulla presupposta cristologia narrativa, e un'altra che, invece, si riconosce nel modello metafisico della cristologia calcedonese, dove è contenuto un protocollo interpretativo che ha obbligato le categorie ontologiche greche a un iridescente adeguamento al dato biblico – ossia proprio alla cristologia narrativa –, così come dimostra la rilettura dei due concili costantinopolitani successivi a Calcedonia.

Infatti, da una parte, vi è chi non solo accetta una «fede di Gesù», ma parla anche di un «Gesù credente»,¹⁴ spingendosi perfino a elencare quali siano stati i «gesti di fede»¹⁵ del Figlio di Dio, interpretazione che, evidentemente, non poteva passare del tutto inosservata.¹⁶ In altri si osserva, invece, che, scavando nella questione in maniera sempre più equilibrata, vi è il passaggio dall'ipotesi «della fede di e in Gesù» posta in essere quale chiave per oltrepassare la spaccatura occidentale tra ragione e fede,¹⁷ alla tesi, accettata come pacifica, che «un'ontologia preambolare è necessariamente da presupporre alla fenomenologia dell'evento Gesù»¹⁸ fino ad ammettere – grazie al ricorso alle

14] A. TONIOLO, *Cristianesimo e verità*, p. 288.

15] A. TONIOLO, *Dalla fede di Gesù alla fede dei discepoli*, pp. 125-143, qui p. 143. Vi sono anche teologi non italiani che si situano su questa medesima linea, dove accade che la fenomenologia assorba pressoché tutta l'ontologia dell'evento Gesù Cristo: M. PYC, *L'obbedienza di Cristo nelle opere di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Universitas Gregoriana Facultas Theologiae, Roma 1987, pp. 26-34.

16] Cf A. AMATO, *Fede di Gesù? A proposito di una recente pubblicazione*, «Salesianum» 64 (2002) pp. 87-112, qui pp. 103-104, che apre un vero e proprio *contradictorium*.

17] P. CODA, *La fede: un'introduzione*, in P. Coda - Chr. Hennecke, ed., *La fede. Evento e promessa*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 9-32, qui pp. 28-29.

18] P. CODA, *Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo*, «Lateranum» 65 (1999), pp. 463-480, qui p. 479.

fonti della Tradizione¹⁹ – «che è proprio tale singolare atteggiamento [l'atteggiamento fondamentale del Figlio dell'uomo di fronte a Dio] di Gesù quello che fonda l'esercizio della nostra fede».²⁰ Senza proseguire nella carrellata, per non protrarsi all'infinito, sembra che il punto fondamentale, il nocciolo della questione non stia nell'accezione di «fede», bensì nel fatto che ciò di cui si parla è, appunto, una fede «cristiana»: la nostra fede cristiana è una fede in Cristo, una fede che ha per *oggetto essenziale* Cristo, vero Dio e vero uomo. Non si potrebbe attribuire a Gesù una fede di *questo genere*; il Cristo non può credere in se stesso perché – propriamente – la fede consiste nel credere in un altro, non nel credere in se stessi.

CALCEDONIA NON È (STATA) UNA RIDUZIONE DEL DATO BIBLICO, BENSÌ LA SUA SALVAGUARDIA

Vi è, innanzitutto, un «dettaglio» il quale, spostandosi sinuoso come un pendolo tra l'esegesi e la teologia, è necessario per il momento bloccare e congelare. Il saggio con cui, come abbiamo visto, Balthasar rimetteva in essere la problematica si intitolava, appropriatamente, «*fides Christi*», traduzione del sostrato greco *pistis Christou* (Gal 2,16), senonché la successiva pubblicistica internazionale – a cominciare dal titolo *ex-professo* di questo libro di Wallis – si è focalizzata, anche terminologi-

19] «Fides est argumentum non apparentium»: TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in Epistulam ad Hebraeos* [caput XI, lectio I e II], in Id., *Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, XIII. *Expositio in omnes S. Pauli Epistolas*, Typis Petri Fiaccadori, Parmae 1862 [Photolithographice Reimprensa New York 1948], pp. 756-761, che possediamo in una *reportatio* di Reginaldo da Piperno. Nella versione tommasiana è *fondamentale* rileggersi quanto scrive il Dottore Angelico nella *lectio* I e II, al fine di poter continuare nella ricerca.

20] P. CODA, *Fede di Gesù? Una quaestio disputata ancora attuale a partire dalla risposta di TOMMASO D'AQUINO*, «Lateranum» 70 (2004), pp. 511-532, qui p. 529.

camente, sulla «*fides Jesu*», spostando, quindi, il baricentro di interesse verso il Gesù storico (mai divisibile, ovvio, dal Cristo della fede). E questo fenomeno è occorso anche alla pubblicistica italiana, benché non in tutta.

Il problema – lo abbiamo già accennato – ruota tutto attorno a quel termine: «*pistis*» o, il che è lo stesso, attorno alla definizione teologico-fondamentale di «*fides*». ²¹ Tra le due traduzioni di Gal 2,16, «fede in Cristo» e «fedeltà di Cristo» la differenza si vede facilmente. «Fede in Cristo» indica ciò che l'uomo deve fare per essere giustificato: deve credere in Cristo; «fedeltà di Cristo», invece, indica ciò che Cristo ha fatto per procurarci la giustificazione: è stato fedele, ovvero si tratta della virtù presente di Cristo che ci assicura la giustificazione; Cristo è attualmente fedele, possiamo contare sulla sua fedeltà. *Pistis* in greco può effettivamente avere un senso di fedeltà ²² e questo senso consente una interpretazione plausibile dei testi, al di là della constatazione che i racconti evangelici evitano – certo non a caso – di attribuire a Gesù il più comune predicato dei credenti, «mai dichiarandolo soggetto di *pisteuō*». ²³

In realtà, non esiste una Rivelazione senza fede perché la verità (e il suo *logos*) ha bisogno della libertà umana per essere efficace, come non vi può essere fede cristiana senza Rivelazione. Ma la fede cristiana è essenzialmente fede in Cristo. Cristo non può essere il modello di questa fede. Analogamente a quanto avviene in teologia quando una «*vexata quaestio*» rientra nel dibattito dopo la «*solutio*» rivestita di panni che, prima, sembrava non avere, il criterio mariologico funge da bussola per riportare

21] Cf. J. GALOT, *Gesù ha avuto la fede?*, «La Civiltà Cattolica» 133 (1982) n. 3, pp. 460-472.

22] Cf. A. VANHOYE, *Pistis Christou: fede in Cristo o affidabilità di Cristo?*, «Biblica» 80 (1999), pp. 1-21, qui p. 5.

23] R. VIGNOLO, *La fede portata da Cristo. «PISTIS CHRISTOU» in Paolo*, in G. Canobbio, ed., *La fede di Gesù*, pp. 43-67, qui p. 44.

in asse il «*nexus misteriorum*». In realtà, il primo *modello* di fede cristiana è la vergine Maria. Maria è stata la prima a credere, la prima credente in Cristo. Sappiamo, infatti, che questa fede appartiene al mistero dell'incarnazione, che ha richiesto l'espresso consenso di Maria, animato dalla fede. Grazie a questa fede, si è potuta concludere l'alleanza definitiva tra Dio e la Vergine di Nazareth, rappresentante dell'umanità al momento dell'Annunciazione. Non è senza importanza che il primo modello di fede si trovi in una donna, nella quale ha cominciato a formarsi la fede della Chiesa, prima di Pasqua. Ecco perché – esattamente – si deve affermare che anche per la questione della «*fides Jesu*» Calcedonia non è (stata) una riduzione del dato biblico, bensì la sua salvaguardia. Quantomeno perché, terminologicamente il libro di Wallis parla di *fides Jesu*, Balthasar di *fides Christi* a tal punto che la questione, talvolta, non si conforma nemmeno al linguaggio della Scrittura. Da questa, si dovrà con più precisione ripartire per chi vorrà cimentarsi ulteriormente nella *quaestio*, senza stancarsi di ricercare.

In limine mi corre l'obbligo, sincero, di ringraziare qui molte persone che mi hanno incoraggiato e sostenuto in questa lunga opera di traduzione: innanzitutto il Magnifico Rettore S.E.R. l'Arcivescovo Mons. Rino Fisichella che mi spronò a continuare nel solco interpretativo sull'argomento avviatosi con tanto impegno da parte di alcuni miei Colleghi presso l'Università del Papa; quindi il Decano della Facoltà di *Sacra Theologia* Prof. Dr. Mons. Renzo Gerardi che, per primo, ebbe la lungimiranza di avviare, affidandomelo, un Corso *ex-professo* sulla «fede di Gesù» nel II Ciclo per la Licenza nella specializzazione in Teologia Fondamentale; poi il Prof. Dr. Mons. Giuseppe Lorizio, Ordinario di Teologia Fondamentale e Preside dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose «Ecclesia Mater», incorporato nella nostra Pontificia Università, per i preziosi consigli suggeritimi *in itinere*, e il Prof. Dr. Mons. Piero Coda, Preside dell'Istituto Universitario «Sophia» di Loppiano-Incisa Val d'Arno (AR) per

essersi più volte pronunciato, con fine competenza, sulla questione; infine, il Prof. Dr. Marco Cardinali, Direttore della Casa Editrice Lateran University Press, che ha subito accolto l'iniziativa editoriale adoperandosi non poco al fine di acquisire il *Copyright* per questa edizione italiana che ora possiamo, finalmente, avere nelle nostre mani. Senza dimenticare, però, le mie Studentesse e i miei Studenti, i quali, attraverso i loro apprezzati contributi verbali e scritti esibiti durante le appassionate lezioni, alcuni talvolta, ma providenzialmente, non completamente in sintonia con questa mia *Postfazione*, mi hanno indotto a pensare che la ricerca "italiana" sulla «*fides Jesu*» è, forse, soltanto appena iniziata e che, comunque, bisogna continuare. In realtà, l'«Accademia» che, ultimamente, contraddistingue la Pontificia Università Lateranense sta proprio in questa peculiarità: nella collaborazione che, in vari modi – non è necessario qui elencarne tutte le sfaccettature – è scoccata tra Studenti e Docenti, collaborazione che, nel rispetto delle reciproche competenze, sporge quale passione per la ricerca, in ultima istanza, di una *ratio fidei* che dice dell'uomo Gesù tutta la sua divinità, in altre parole il suo essere l'unico nostro vero Salvatore: ieri, oggi, domani ... e sempre (Eb 13,8).

Gianluigi Pasquale OFM Cap.
Professore di Teologia nella
Pontificia Università Lateranense
Venezia, 4 Ottobre 2009

Bibliografia selezionata

FONTI PRIMARIE

Le edizioni delle fonti primarie e delle traduzioni utilizzate sono citate, laddove possibile, con la serie anziché con il volume singolo. Dove le citazioni non sono accompagnate da indicazioni sulle fonti, si sono utilizzate le seguenti edizioni:

Antico Testamento

- Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ed. K. Elliger - W. Rudolf), Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1977.
Septuaginta (ed. A. Ralphs), 2 voll., Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1935.
Revised Standard Version, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the USA, 1952 [A.T.], 1957 [deuterocanonici].
Old Testament Pseudepigrapha (ed. J.H. Charlesworth), 2 voll., Darton, Longman & Todd, London 1983-1985.

Nuovo Testamento

- Novum Testamentum Graece* (ed. K. Aland - M. Black - C.M. Martini - B.M. Metzger - A. Wikgren), Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1979.

- Acta Apostolorum Apocrypha* (ed. R.A. Lipsius - M. Bonnet), 3 voll., Georg Olms, Hildesheim 1959.
Revised Standard Version, Division of Christian Education of the National Council of the Churches of Christ in the USA, 1971.
New Testament Apocrypha (ed. E. Hennecke - W. Schneemelcher), 2 voll., Lutterworth, London 1963-1965 (tr. R. McL. Wilson).

Altra letteratura giudaica

- The Aramaic Bible: The Targums* (ed. K. Cathcart - M. Maher - M. McNamara), T. & T. Clark, Edinburgh 1987-
The Babylonian Talmud: Translated into English with Notes, Glossary and Indices (ed. I. Epstein), Soncino, London 1935-1952.
The Dead Sea Scrolls in English (ed. G. Vermes), Penguin, Harmondsworth 1975.
Mekilta de Rabbi Ishmael (ed. J.Z. Lauterbach), 3 voll., Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1933.
The Midrash on Psalms (ed. W.G. Braude), 2 voll., Yale University Press, New Haven 1959.
Midrash Rabbah (ed. H. Freedman - M. Simon), 10 voll., Soncino, London 1939.
The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes (ed. H. Danby), Oxford University Press, Oxford 1933.
Die Texte aus Qumran (ed. E. Lohse), Kösel, München 1964.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- ACHTEMEIER, P.J., "Person and Deed: Jesus and the Storm-Tossed Sea": Interpretation 16 (1962) 169-176.
 - "Miracles and the Historical Jesus: A Study of Mark 9:14-29": CBQ 37 (1975) 471-491.
 - *Mark* (Proclamation Commentaries), Fortress Press, Philadelphia 1975.
 - "Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament", in E.S. Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1976, 149-186.

- ADAMSON, J.B., *James: The Man and His Message*, Eerdmans, Grand Rapids 1989.
 AICHINGER, H., "Zur Traditionsgeschichte der Epileptiker-Perikope Mk 9,14-29 par Mt 17,14-21 par Lk 9,37-43a", in A. Fuchs (ed.), *Probleme der Forschung* (SNTU A/3), Herold Wien, München 1978, 114-143.
 ANDERSON, H., *Jesus and Christian Origins: A Commentary on Modern Viewpoints*, Oxford University Press, Oxford 1964.
 - *The Gospel of Mark* (New Century Bible), Morgan & Scott, London 1976.
 AQUINO, T. d', *St Thomas Aquinas' Summa Theologiae, Volume 49: The Grace of Christ*, Eyre & Spottinswoode, London 1974.
 ATTRIDGE, H.W., *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1989 [tr. it. *La lettera agli ebrei: commento storico esegetico* (Lecture bibliche 12), LEV, Città del Vaticano 1999 (tr. F. Ruggeri)].
 AUNE, D.E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids 1983 [tr. it. *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico* (Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 10), Paideia, Brescia 1996 (tr. C. Moro; rev. O. Ianovitz)].
 BAILLIE, D.M., *Faith in God and its Christian Consummation*, Faber and Faber, London 1964.
 BARCLAY, J.M.G., "Paul and the law: observations on some recent debates": Themelios 12 (1986) 5-15.
 - *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (SNTW), T. & T. Clark, Edinburgh 1988.
 BARR, J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University, Oxford 1961 [tr. it. *Semantica del linguaggio biblico* (Collana di Studi Religiosi), Il Mulino, Bologna 1961 (tr. P. Sacchi)].
 BARRETT, C.K., *The Epistle to the Romans* (BNTC), A. & C. Black, London 1962.
 - *Freedom and Obligation: A Study of the Epistle to the Galatians*, SPCK, London 1962.
 - *From First Adam to Last: A Study of the Epistle to the Galatians*, A. & C. Black, London 1985.
 BARTH, G., "Glaube und Zweifel in der synoptischen Evangelien": ZTK 72 (1975) 269-292.
 - *Die Brief an die Philipper* (Züricher Bibelkommentare), Theologischer Verlag, Zürich 1979 [tr. it. *L'epistola ai Filippesi* (1 libri dei filosofi), SEI, Torino 1974 (cur. E. Randone)].
 - "Pistis in hellenistischer Religiosität": ZNW 73 (1982) 110-126.

- “*pistis ktl*”, in EWNT, III, 216-231 [tr. it. in O. Soffritti (ed.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Brescia 1998, II, 941-957].
- BARTH, K., *The Epistle to the Romans*, Oxford 1933 (tr. E.C. Hoskyns) [or *Römerbrief*, München 1922; tr. it. *L'epistola ai romani* (Biblioteca scientifica Feltrinelli 9), Feltrinelli, Milano 1962 (cur. G. Miegge)].
- BARTH, M., “Jews and Gentiles: The Social Character of Justification in Paul”: *Journal of Ecumenical Studies* 5 (1968) 241-267 (tr. N. Adams).
- “The Faith of the Messiah”: *HeyJ* 10 (1969) 363-370.
- *Justification: Pauline Texts Interpreted in the Light of the Old and New Testaments*, Eerdmans, Grand Rapids 1971 (tr. A.M. Woodruff).
- *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary* (New Testament Theology), Doubleday, Cambridge 1993.
- BAUCKHAM, R., *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology), Cambridge University Press, Cambridge 1993 [tr. it. *La teologia dell'Apocalisse* (Lecture bibliche 12), Paideia, Brescia 1994 (tr. P. Bernardini, E. Perrera)].
- BEARE, F.W., *The Gospel According to Matthew*, Blackwell, Oxford 1981 [tr. it. *Il vangelo secondo Matteo: commento*, Edizioni dehoniane, Roma 1990 (tr. B. Maresca)].
- BEASLEY-MURRAY, G.R., *The Book of Revelation* (New Century Bible), Oliphants, London 1978.
- *Jesus and the Kingdom of God*, Paternoster, Exeter 1986.
- BEKER, J.C., *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought*, Fortress Press, Philadelphia 1980.
- BENOIT, A., *Biblia Patristica*, 2 voll., Paris 1975-1977.
- BERGER, K., “Die königlichen Messastraditionen des Neuen Testaments”: *NTS* 20 (1973) 1-44.
- BEST, E., “Discipleship in Mark: Mark 8:22-10:52”: *SJT* 23 (1970) 323-337.
- “The Role of the Disciples in Mark”: *NTS* 23 (1976) 377-401.
- *Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark* (JSNTSS 4), JSOT, Sheffield 1981.
- BEITZ, H.D., *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1979.
- BEITZ, O., “Firmness in Faith: Hebrews 11:1 and Isaiah 28:16”, in B.P. Thompson (ed.), *Scripture, Meaning and Method: Essays Presented to Anthony Tyrell Hanson*, Hull University Press, Hull 1987, 92-113.
- BINDER, H., *Der Glaube bei Paulus*, Evangelische, Berlin 1968.
- BLACK, C.C., *The Disciples According to Mark: Markan Redaction in Current Debate* (JSNTSS 27), JSOT, Sheffield 1989.
- BLIGH, J., “Did Jesus Live by Faith?": *HeyJ* 9 (1968) 414-419.
- BOGDAN, R.J. (ed.), *Belief: Form, Content and Function*, Clarendon Press, Oxford 1986.
- BORING, M.E., *Revelation* (Interpretation), John Knox Press, Louisville 1989 [tr. it. *Apocalisse* (Strumenti 43), Claudiana, Torino 2008 (cur. F. Ronchi)].
- BORNKAMM, G., *Jesus of Nazareth*, Hodder & Stoughton, London 1960 (tr. I. e F. McLuskey con J.M. Robinson) [or *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956; tr. it. *Gesù di Nazaret* (Sola Scriptura 3), Claudiana, Torino 1968 (tr. E. Paschetto)].
- “End-Expectation and Church in Matthew”, in G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held (ed.), *Tradition and Interpretation in Matthew*, NTL, Philadelphia 1963 (tr. P. Scott), 15-51.
- “The Stilling of the Storm in Matthew”, in G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held (ed.), *Tradition and Interpretation in Matthew* (NTL), Westminster, Philadelphia 1963 (tr. P. Scott), 52-57.
- *Early Christian Experience*, NTL, London 1969 (tr. P.L. Hammer).
- “The Revelation of Christ to Paul on the Damascus Road and Paul's Doctrine of Justification and Reconciliation: A Study of Galatian 1” (tr. J.M. Owen), in R.J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, 90-103.
- BORSE, U., *Der Brief an die Galater* (Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg 1984 [tr. it. *La lettera ai Galati* (Il Nuovo Testamento commentato), Morcelliana, Brescia 2000 (tr. S. Faini, rev. U. Proch)].
- BOUSSET, W., *Die Offenbarung Johannis* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1906.
- BOWKER, J., *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- BRAUN, H., “The Meaning of New Testament Christology” (tr. P.J. Achtemeier): *Journal of Theology and Church* 5 (1968) 89-127.
- *An die Hebräer* (HNT 14), J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1984.
- BROWN, C., *Miracles and the Critical Mind*, Eerdmans, Grand Rapids 1984.
- BROX, N., *Die Pastoralbriefe* (Regensburger Neues Testament), F. Pustet, Regensburg 1969.
- BRUCE, F.F., *The Epistle to the Hebrews: The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NICNT), Marshall, Morgan & Scott, London 1964.
- “Galatian Problems 3: The ‘Other’ Gospel”: *BJRL* 53 (1970) 253-271.
- *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster, Exeter 1982.

- BRUEGGEMANN, W., "David and his Theologian": CBQ 30 (1968) 156-181.
- "From Dust to Kingship": ZAW 84 (1972) 1-18.
 - *In Man We Trust: The Neglected Side of Biblical Faith*, John Knox Press, Atlanta 1972.
 - *Hope within History*, John Knox Press, Atlanta 1987.
- BUBER, M., *Two Types of Faith*, Routledge & Kegan Paul, London 1951 (tr. N.P. Goldhawk) [or. *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag, Zürich 1950; tr. it. *Due tipi di fede: fede ebraica e fede cristiana* (Classici del pensiero cristiano 11), San Paolo, Cinisello Balsamo 1995 (tr. S. Sorrentino)].
- BUCHANAN, G.W., *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions* (The Anchor Bible), Doubleday, New York 1972.
- BUEHMANN, R., *Theology of the New Testament*, 2 voll., SCM Press, London 1952-1955 (tr. K. Grobel) [or. *Theologie des Neuen Testaments* (Neue theologische Grundrisse), J.C.B. Mohr, Tübingen 1948; tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca di teologia contemporanea 46), Queriniana, Brescia 2008 (tr. A. Rizzi)].
- *Jesus and the Word*, Charles Scribner's Sons, New York 1958 (tr. L.P. Smith - E.H. Lantero).
 - "The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus", in C.E. Braaten - R.A. Harrisville (ed. e tr.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, Abingdon, New York 1964, 15-42.
- BUEHMANN, R. - WEISER, A., "πιστεύω κτλ", TDNT VI, 174-228 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpata - O. Soffritti (cur.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, X, 337-488].
- BURRIDGE, R.A., *What are the Gospels? a comparison with Graeco-Roman biography* (SNTSMS 70), Cambridge University Press, Cambridge 1992 [tr. it. *Che cosa sono i Vangeli: studio comparativo con la biografia greco-romana* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 37), Brescia 2008 (cur. F. De Nicola)].
- BURTON, E. de W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1921.
- BÜSCHEL, F., "elenchō kt", in TDNT, II, 473-476 [tr. it. F. Montagnini - G. Scarpata - O. Soffritti (cur.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1967, III, 389-396].
- BUSSE, U., *Die Wunder des Propheten Jesus: Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas* (Forschung zur Bibel), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1979.
- CAIRD, G.B., *A Commentary on the Revelation of St John the Divine* (BNTC), A. & C. Black, London 1966.

- CAIRNS, D.S., *The Faith that Rebels: A Re-examination of the Miracles of Jesus*, SCM Press, London 1933.
- CAMPBELL, D.A., *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNTSS 65), JSOT, Sheffield 1992.
- "The Meaning of *PISTIS* and *NOMOS* in Paul: A Linguistic and Structural Perspective": JBL 111 (1992) 91-103.
- CHARLES, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St John* (ICC), 2 voll., T. & T. Clark, Edinburgh 1920.
- CHILDS, B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, SCM Press, London 1992 [tr. it. *Teologia biblica: Antico e Nuovo Testamento* (Piemme theologica), Piemme theologica, Casale Monferrato 1998 (tr. E. Gatti)].
- CLEMENTS, R.E., *Abraham and David: Genesis 15 and its Meaning for Israelite Tradition* (SBT 2/2), SCM Press, London 1974.
- COATS, G.W., "Abraham's Sacrifice of Faith: A Form-Critical Study of Genesis 22": *Interpretation* 27 (1973) 389-400.
- COLLANGE, J.-F., *The Epistle of Saint Paul to the Philippians*, Epworth, London 1979 (tr. A.W. Heathcote) [or. *L'épître de saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel 1973].
- COOK, M.L., "The Call to Faith of the Historical Jesus: Questions for the Christian Understanding of Faith": *Theological Studies* 39 (1978) 679-700.
- COUTTS, J., "The Authority of Jesus and of the Twelve in St Mark's Gospel": JTS [ns] 8 [1957] 111-118.
- CRANFIELD, C.E.B., "St. Mark 9.14-29": SJT 3 (1950) 57-67.
- *The Gospel According to Saint Mark* (CGNT), Cambridge University Press, Cambridge 1972.
 - *A Critical and Exegetical Commentary on The Epistle to the Romans* (ICC), 2 voll., T. & T. Clark, Edinburgh 1975-1979.
- CROSBY, M.R., *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11*, Mercer University Press, Macon 1988.
- DAHL, N.A., "The Parables of Growth": *Studia Theologica* 5 (1952) 132-166.
- DALY, R.J., "The Soteriological Significance of the Sacrifice of Isaac": CBQ 39 (1977) 45-75.
- D'ANGELO, M.R., *Moses in the Letter to the Hebrews* (SBLDS 42), Scholars Press, Missoula, MT, 1979.
- DAUTZENBERG, G., "Der Glaube im Hebräerbrief": *Biblische Zeitschrift* (nf) 17 (1973) 161-177.
- "Der Glaube in der Jesusüberlieferung", in G. Jendorf - G. Schmalenberg (ed.), *Anwalt des Menschen: Beiträge aus Theologie und Religion-*

- spädagogik. Festschrift für Ferdinand Hahn*, Selbstverlag des Fachbereichs, Giessen 1983, 41-62.
- DAVIDS, P.H., *The Epistle of James: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster, Exeter 1982.
- “James and Jesus”, in D. Wenham (ed.), *Gospel Perspectives: Volume 5 - The Jesus Tradition Outside of the Gospels*, JSOT, Sheffield 1985, 63-84.
- DAVIES, G.N., *Faith and Obedience in Romans: A Study of Romans 1-4* (JSNTSS 39), JSOT, Sheffield 1990.
- DAVIES, P.R. - CHILTON, B.D., “The Aqedah: A Revised Traditoin History”: CBQ 40 (1978) 514-546.
- DAVIES, W.D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge 1963.
- *Paul and Rabbinic Judaism: Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, SPCK, London 1970.
- DAVIES, W.D. - ALLISON, D.C. jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (ICC), vol. 2, T & T Clark, Edinburgh 1991.
- DEISSMANN, A., *Paul: A Study in Social and Religious History*, Harper & Row, New York 1957 (tr. W.E. Wilson).
- DELLING, G., “Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament”: ZST 24 (1955) 265-280.
- “The Significance of the Resurrection of Jesus for Faith in Jesus Christ”, in C.F.D. Moule (ed.), *The Significance of the Message of the Resurrection for Faith in Jesus Christ*, SCM Press, London 1968 (tr. R.A. Wilson), 77-104.
- “telos ktl”, in TDNT II, 49-87 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XIII, 951-1053].
- DERRETT, J.D.M., “Figtrees in the New Testament”: HeyJ 14 (1973) 249-265.
- “Moving Mountains and Uprooting Trees (Mk 11:22; Mt 17:20, 21:21; Lk 17:6)”: Bibbia e Oriente 30 (1988) 231-244.
- DEWEY, J., *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6* (SBLDS 48), Scholars Press, Chicago 1980.
- DIBELIUS, M., *From Tradition to Gospel*, James Clarke, Cambridge 1971 (tr. B.L. Woolf).
- *James: A Commentary on the Epistle of James* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1976 (rev. H. Greeven, tr. M.A. Williams).
- DIBELIUS, M. - CONZELMANN, H., *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Pastoral Epistles*, Hermeneia, Philadelphia 1972 (tr. P. Buttolph - A. Yarbro).
- DIX, G., *The Shape of the Liturgy*, A. & C. Black, London 1945.
- DOBSCHÜTZ, E. von, “Zur Erzählerkunst des Markus”: ZNW 27 (1928) 193-198.
- DONAHUE, J.R., “Temple, Trial, and Royal Christology”, in W.H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 61-79.
- DONALDSON, T.L., *Jesus on the Mountains: A Study in Matthean Theology* (JSNTSS 8), JSOT, Sheffield 1985.
- “The ‘Curse of the Law’ and the Inclusion of the Gentiles: Galatian 3.13-14”: NTS 32 (1986) 94-112.
- DOUGHTY, D.J., “The Priority of CHARIS”: NTS 19 (1972) 163-180.
- DRAGAS, G.D., *Athanasiana: Essays in the Theology of St Athanasius*, vol. 1, London 1980.
- *St Athanasius Contra Apollinarem*, Atene 1985.
- “*Enanthrōpēsis*, or *egeneto anthrōpos*: A neglected aspect of Athanasius’ Christology”: *Studia Patristica* 16 (1985) 281-294.
- DRANE, J.W., *Paul: Libertine or Legalist? A Study in Theology of the Major Pauline Epistles*, SPCK, London 1975.
- DULING, D.C., “The Therapeutic Son of David: An Element in Matthew’s Christological Apologetic”: NTS 24 (1977) 392-410.
- DUNGAN, D.L., *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul: The Use of the Synoptic Tradition in the Regulation of Early Church Life*, Blackwell, Oxford 1971.
- DUNN, J.D.G., *Baptism in the Holy Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today* (SBT 2/15), SCM Press, London 1970.
- “Paul’s Understanding of the Death of Jesus”, in R.J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, 125-141.
- *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (NITL), SCM Press, London 1975.
- *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, SCM Press, London 1977.
- “The Birth of a Metaphor - Baptized in Spirit (Part 2)”: ExpT 89 (1978) 173-175.
- *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM Press, London 1980.
- “‘A Light to the Gentile’, or ‘The End of the Law’? The Significance of the Damascus Road Christophany for Paul”, in *Jesus, Paul and the Law*:

- Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, 89-107, revisione dell'articolo in L.D. Hurst - N.T. Wright (ed.), *The Glory of Christ in the New Testament*, Clarendon Press, Oxford 1987, 251-266.
- *Romans* (WBC 38), 2 voll., Word Books, Dallas, Texas 1988.
 - *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990.
 - "The New Perspective on Paul", in *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, 183-214.
 - "Works of the Law and the Curse of the Law (Gal. 3.10-14)", in *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, 215-241 [revisione dell'articolo in NTS 31 (1985) 523-542].
 - "The Theology of Galatians", in *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians*, SPCK, London 1990, 242-264 [revisione dell'articolo del SBL 1988 Seminar Papers, Atlanta 1988, 1-16].
 - "Once More, *PISTIS CHRISTOU*", in E.H. Lovering, jr. (ed.), *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers*, E.J. Lull (ed.), Scholars Press, Atlanta 1991, 730-744.
 - *A Commentary on The Epistle to the Galatians* (BNTC), A. & C. Black, London 1993.
- DUNNILL, J., *Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews* (SNTSMS 75), Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- DUPLESSIS, P.J., *TELEIOS: The Idea of Perfection in the New Testament*, J.H. Kok, Kampen 1959.
- DUPONT, J., "The Conversion of Paul, and its Influence on his Understanding of Salvation by Faith" (tr. R.P. Martin), in W.W. Gasque - R.P. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel*, Paternoster, Exeter 1970, 176-194.
- EBELING, G., *The Nature of Faith*, Collins, London 1961 (tr. R.G. Smith).
- *Word and Faith*, SCM Press, London 1963 (tr. J.W. Leitch) [or. *Wort und Glaube*, Mohr, Tübingen 1962; tr. it. *Parola e fede* (La Ricerca Religiosa. Studi e Testi 12), Bompiani Milano 1974 (tr. G. Mion)].
 - *The Truth of the Gospel: An Exposition of Galatians*, Fortress Press, Philadelphia 1985 (tr. D. Green) [or. *Wahrheit des Evangeliums: eine Lesehilfe zum Galaterbrief*, J.C.B. Mohr - Paul Siebeck, Tübingen 1981; tr. it. *La verità dell'Evangelo: commento alla lettera ai Galati* (Dabar. Studi biblici e giudaistici 7), Marietti, Genova 1989 (tr. B. Corsani)].
- EDELSTEIN, L. - E.J., *Asclepius: a collection and interpretation of testimonies* (Institute of the History of Medicine Publications), 2 voll., John Hopkins Press, Baltimore 1945.
- EICHRODT, W., *Theology of the Old Testament* (OTL), 2 voll., SCM Press, London 1961-1967 (tr. J. Baker) [or. *Theologie des Alten Testaments*, Verlag der J.C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig 1933-1935; tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1979 (cur. F. Montagnini)].
- ELLIS, P.F., *Matthew: his Mind and his Message*, Liturgical Press, Collegeville 1974.
- ERNST, J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (Regensburger Neues Testament), Friedrich Pustet, Regensburg 1974 [tr. it. *Le lettere ai Filippesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini* (Il Nuovo Testamento commentato 19), Morcelliana, Brescia 1986 (tr. G. Bof)].
- EVANS, D., "Faith and Belief": *Religious Studies* 10 (1974) 1-19.199-212.
- FEE, G.D., *1 and 2 Timothy, Titus*, Harper & Row, San Francisco 1984.
- FIorenza, E.S., *The Book of Revelation - Justice and Judgement*, Fortress Press, Philadelphia 1985.
- FITZMYER, J.A., *The Gospel According to Luke* (The Anchor Bible), Doubleday, New York 1981-1985.
- FLESSEMAN-VAN LEER, E., *Tradition and Scripture In The Early Church*, van Gorcum, Assen 1954.
- FOERSTER, W., "oros", in DTNT, v, 475-487.
- FORD, J.M., *Revelation: Introduction, Translation and Commentary* (The Anchor Bible), Doubleday, New York 1975.
- FOWL, S.E., *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (JSNTSS 36), JSOT, Sheffield 1990.
- FRANKLIN, E., *Christ the Lord: A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts*, SPCK, London 1975.
- FRIEDRICH, G., "euangelizomai ktl", in TDNT II, 707-737 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpit - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1967, III, 1023-1106].
- "Glaube und Verkündigung bei Paulus", in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70 Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982, 93-113.
- FROST, E., *Christian Healing: A Consideration of the Place of Spiritual Healing in the Church of To-day in the Light of the Doctrine and Practice of the Ante-Nicene Church*, A.R. Mowbray & Co., London 1954.
- FUCHS, A., *Sprachliche Untersuchungen zum Matthäus und Lukas: Ein Beitrag zum Quellenkritik* (Analecta biblica 49), PIB, Roma 1971.
- FUCHS, E., *Studies in the Historical Jesus* (SBT 1/12), SCM Press, London 1954.

- FULLER, R.H., *The Mission and Achievement of Jesus: An Examination of the Presuppositions of New Testament Theology* (SBT 1/12), SCM Press, London 1954.
- *Interpreting the Miracles*, SCM Press, London 1963.
- FURNISH, V.P., *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon, Nashville 1968.
- GADAMER, H.-G., *Truth and Method*, Sheed & Ward, London 1954 (tr. W. Glen-Doepel) [or. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tübingen 1965; tr. it. *Verità e metodo* (Studi Bompiani), Bompiani, Milano 1983 (tr. G. Vattimo)].
- GASTON, L., *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987.
- “Abraham and the Righteousness of God”, in *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987 [revisione di Horizons in Biblical Theology 2 (1980) 39-68].
- “Paul and the Law in Galatians 2 and 3”, in *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987, 64-79 (revisione dell’articolo in P. Richardson - D. Granskou [ed.], *Anti-Judaism in Early Christianity: Vol. 1 - Paul and the Gospels*, Wilfred Laurier University Press, Waterloo 1986, 37-57).
- “For All the Believers: The Inclusion of Gentiles as the Ultimate Goal of Torah in Romans”, in *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987, 116-134.
- “Paul and the Torah”, in *Paul and the Torah*, University of British Columbia, Vancouver 1987, 15-34, revisione dell’articolo in A.T. Davies (ed.), *Anti-Semitism and the Foundations of Christianity*, New York 1979, 48-71.
- GAIZWEILER, K., “Les Récits de Miracles dans L’Évangile selon Saint Matthieu”, in M. Didier (ed.), *L’Évangile selon Matthieu: Rédaction et Théologie*, BETL 29, Gembloux 1972, 209-220.
- GAVENTA, B.R., *From Darkness to Light: Aspects of Conversion in the New Testament* (Overtures to Biblical Theology 20), Fortress Press, Philadelphia 1986.
- GERHARDSSON, B., *The Origins of the Gospel Traditions*, SCM Press, London 1979.
- *The Mighty Acts of Jesus According to Matthew*, SCM Press, Lund 1979 (tr. R. Dewsnap).
- GIBBS, J.M., “Purpose and Pattern in Matthew’s Use of the Title ‘Son of David’”: NTS 10 (1963) 446-464.
- GNILKA, J., *Der Philipperbrief* (HTKNT 10/3), Herder, Freiburg 1968 [tr. it. *Lettera ai Filippesi* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento 10.3), Paideia, Brescia 1972 (tr. G. Re; ed. F. Ronchi)].
- *Der Epheserbrief* (HTKNT 10/2), Herder, Freiburg 1977.
- *Das Evangelium nach Markus* (EKKNT 2/1-2), Benzinger-Neukirchener, Köln-Neukirchen 1978-1979 [tr. it. *Marco* (Commenti e studi biblici), Cittadella, Assisi 1987 (tr. G. Poletti)].
- GOGARTEN, F., *Christ the Crisis* (Library of Philosophy and Theology), SCM Press, London 1970 (tr. R.A. Wilson) [or. *Jesus Christus wende der welt: Grundfragen zur christologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1966; tr. it. *Gesù Cristo svolta del mondo: preliminari di una cristologia* (Teologia in cammino 5), Gribaudi, Torino 1970 (tr. F. Gentiloni Severi; cur. C. Benincasa - L. Tosti)].
- GOODENOUGH, E.R. (completato da A.T. Kraabel), “Paul and the Hellenization of Christianity”, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, E.J. Brill, Leiden 1968, 23-68.
- GOPPELT, L., *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, Eerdmans, Grand Rapids 1981 (tr. D.H. Madvig).
- *Theology of the New Testament*, 2 voll., Eerdmans, Grand Rapids 1981-1982 (tr. J. Alsup) [or. *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1975; tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1982].
- GRANT, R.M., “The Coming of the Kingdom”: JBL 67 (1948) 297-303.
- GRÄSSER, E., *Der Glaube im Hebräerbrief* (Marburger theologische Studien 2), N.G. Elwert, Marburg 1965.
- “Der historische Jesus im Hebräerbrief”: ZNW 56 (1965) 63-91.
- GREER, R.A., *The Captain of our Salvation: A Study in Patristic Exegesis of Hebrews* (BGBE 15), J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1973.
- GREEVEN, H., “Die Heilung des Gelähmten nach Matthäus”: Wort und Dienst 4 (1955) 65-78.
- GREGG, R.C. - GROH, D.E., *Early Arianism - A View of Salvation*, SCM Press, London 1981.
- GRILLMEIER, A., *Christ in Christian Tradition - Volume 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451)*, Mowbrays, London 1975 (tr. J. Bowden) [or. *Jesus der Christus im Glauben der Kirche - 1: Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990; tr. it. *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa, 1: Dall’età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982 (tr. E. Norelli - F. Olivieri)].
- GRUNDMANN, W., “The Teacher of Righteousness of Qumran and the Question of Justification by Faith in the Theology of the Apostle Paul”, in

- J. Murphy-O'Connor (ed.), *Paul and Qumran: Studies in New Testament Exegesis*, Geoffrey Chapman, London 1968, 85-114.
- GUELICH, R.A., *Mark* (WBC 34), Word Books, Dallas, Texas 1989.
- GUNDRY, R.H., *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*, Eerdmans, Grand Rapids 1982.
- “Grace, Works and Staying Saved in Paul”: *Biblica* 66 (1985) 1-38.
- GUNTON, C.E., *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*, Darton, Longman & Todd, London 1983.
- GUTHRIE, D., *The Pastoral Epistles: An Introduction and Commentary* (TNTC), Inter-Varsity Press, Leicester 1957 [tr. it. *Le epistole pastorali: introduzione e commentario* (Commentari al Nuovo Testamento), G.B.U., Roma 1971].
- *New Testament Introduction*, Inter-Varsity Press, Leicester 31970.
- *Galatians* (New Century Bible), Oliphants, London 1974.
- *New Testament Theology*, Inter-Varsity Press, Leicester 1981.
- HÄGGLUND, B., “Die Bedeutung der ‘regula fidei’ als Grundlage theologischer Aussagen”: *Studia Theologica* 12 (1958) 1-44.
- HAHN, F., “Genesis 15:6 im Neuen Testament”, in H.W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70 Geburtstag*, Kaiser, München 1971, 90-107.
- “Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium”, in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70 Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982, 43-67.
- “Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben”: *ZNW* 76 (1985) 149-169.
- HAHN, F. - KLEIN, H. (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70 Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982.
- HAMM, D., “Faith in the Epistle to the Hebrews: The Jesus Factor”: *CBQ* 52 (1990) 270-291.
- HANSEN, G.H., *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSS 29), JSOT, Sheffield 1989.
- HANSON, A.T., *Studies in Paul's Technique and Theology*, SPCK, London 1974.
- HANSON, R.P.C., *Tradition in the Early Church* (Library of History and Doctrine), SCM Press, London 1962.
- *The Bible as the Norm of Faith*, Durham University Press, Durham 1963.
- *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*, T. & T. Clark, Edinburgh 1988.

- HARDER, G., “hypostasis”, in *NIDNTT*, I, 710-715.
- HARI, T.A. - THIMELL, D.P. (ed.), *Christ in our Place: The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World*, Paternoster, Exeter 1989.
- HARVEY, A.E., *Jesus and the Constraints of History: The Bampton Lectures, 1980*, Duckworth, London 1982.
- HASLER, V., *Die Briefe an Timotheus und Titus* (Züricher Bibelkommentare), Theologischer Verlag, Zürich 1978.
- HATCH, W.H.P., *The Pauline Idea of Faith in its Relation to Jewish and Hellenistic Religion*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1917.
- *The Idea of Faith in Christian Literature from the Death of St Paul to the Close of the Second Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1926.
- HAUSSLEITER, J., “Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube”: *NKZ* 2 (1891) 109-145. 205-230.
- HAWTHORNE, G.F., *Philippians* (WBC 43), Word Books, Waco, Texas 1983.
- HAY, D.M., “Pistis as ‘Ground for Faith’ in Hellenized Judaism and Paul”: *JBL* 108 (1989) 461-476.
- HAYS, R.B., “Psalm 143 and the logic of Romans 3”: *JBL* 99 (1980) 107-115.
- *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (SBLDS 56), Scholars Press, Chicago 1983.
- “‘Have we found Abraham to be our Forefather according to the Flesh?’: A Consideration of Rom. 4:1”: *NovT* 27 (1985) 76-98.
- *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven 1989.
- “‘The Righteous One’ as Eschatological Deliverer: A Case Study in Paul’s Apocalyptic Hermeneutics”, in J. Marcus - M.L. Soards (ed.), *Apocalyptic and the New Testament: Essays in Honour of J. Lois Martyn* (JSNTSS 24), JSOT, Sheffield 1989, 191-215.
- HEBERT, G., “Faithfulness’ and ‘Faith’”: *Theology* 58 (1955) 373-379.
- HEIDLAND, H.W., “*logizomai kt*”, in *TDNT* IV, 284-292 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpata - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1970, V, 763-788].
- HELD, H.J., “Matthew as Interpreter of the Miracle Stories”, in G. Bornkamm - G. Barth - H.J. Held (ed.), *Tradition and Interpretation in Matthew* (NTL), Westminster, Philadelphia 1963 (tr. P. Scott), 165-299.
- HENGEL, M., *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish-Hellenistic Religion*, SCM Press, London 1976 (tr. J. Bowden) [or. *Der Sohn Gottes: die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1977; tr. it. *Il figlio di Dio: l'ori-*

- gine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica* (Studi biblici 67), Paideia, Brescia 1984 (tr. V. Cessi; rev. O. Soffritti)].
- *The Charismatic Leader and his Followers* (SNTW), SCM Press, Edinburgh 1981 (tr. J.C.G. Greig).
- HENTEN, J.W. van, *Die Entstehung der Jüdischen Maryrologie* (Studia Post-Biblica), E.J. Brill, Leiden 1989.
- “The Tradition-Historical Background of Rom. 3.25: A Search for Pagan and Jewish Parallels”, in M.C. De Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (JSNTSS 84), JSOT, Sheffield 1993, 101-128.
- HERMISSON, H.-J. - LOHSE, E., *Faith* (Biblical Encounters), Abingdon, Nashville 1981 (tr. D.W. Stott).
- HERON, A.I.C., “HOMOIOUS with the Father”, in T.F. Torrance (ed.), *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A. D. 381*, Handsel, Edinburgh 1981, 58-87.
- HESTER, J.D., *Paul's Concept of Inheritance: A Contribution to the Understanding of Heilsgeschichte* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers 14), Oliver & Boyd, Edinburgh 1968.
- HICK, J., *Faith and Knowledge*, Collins, London 1966.
- HIERS, R.H., “Not the Season for Figs”: JBL 87 (1968) 394-400.
- HILL, D., *Greek Words and Hebrew Meanings: Studies in the Semantics of Soteriological Terms* (SNTSMS 5), Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- “Prophecy and Prophets in the Revelation of St John”: NTS 18 (1971) 401-418.
 - *The Gospel of Matthew* (New Century Bible), Marshall, Morgan & Scott, London 1972.
 - “False Prophets and Charismatics: Structure and Interpretation in Matthew 7:15-23”: Biblica 57 (1976) 327-348.
 - *New Testament Prophecy*, Marshalls Theological Library, London 1979.
- HOLLADAY, C.H., *THEIOS ANER IN HELLENISTIC-JUDAISM: A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (SBLDS 40), Scholars Press, Missoula 1977.
- HOLTZ, T., *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU), Akademie, Berlin 1971.
- HOOKE, M.D., “Interchange in Christ”: JTS (ns) 22 (1971) 349-361.
- “Interchange and Atonement”: BJRL 60 (1977) 462-481.
 - “PISTIS CHRISTOU”: NTS 35 (1989) 321-342.

- *A Commentary on the Gospel According to Mark* (BNTC), A & C Black, London 1991.
- HORNING, E.B., “Chiasmus, Creedal Structure and Christology”: Biblical Research 23 (1978) 37-48.
- HOWARD, G., “On the ‘Faith of Christ’”: HTR 60 (1967) 459-484.
- “Christ the End of the Law: The Meaning of Romans 10:4ff”: JBL 88 (1969) 331-337.
 - “Romans 3:21-31 and the Inclusion of the Gentiles”: HTR 63 (1970) 223-233.
 - “The ‘Faith of Christ’”: ExpT 85 (1974) 212-215.
 - “Phil. 2:6-11 and the Human Christ”: CBQ 40 (1978) 368-387.
 - *Paul: Crisis in Galatia. A Study in Early Christian Theology* (SNTSMS 35), Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- HÜBNER, H., *Law in Paul's Thought: A Contribution to the Development of Pauline Theology* (SNTW), T. & T. Clark, Edinburgh 1984 (tr. J.C.G. Greig) [or. *Gesetz bei Paulus: ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978; tr. it. *La legge in Paolo: contributo allo sviluppo della teologia paolina* (Studi biblici 109), Paideia, Brescia 1995 (tr. R. Favero)].
- HUGHES, G., *Hebrews and Hermeneutics: The Epistle to the Hebrews as a New Testament Example of Biblical Interpretation* (SNTSMS 36), Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- HUGHES, J.J., “Hebrews 9:15ff and Galatians 3:15ff”: NovT 21 (1979) 27-96.
- HUGHES, P.E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids 1977.
- *The Book of Revelation: A Commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester 1990.
- HULL, J.M., *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (SBT 2/28), SCM Press, London 1974.
- HULTGREN, A.J., “The PISTIS CHRISTOU Formulation in Paul”: NovT 22 (1980) 248-263. INGE, W.R., *Faith and its Psychology*, Duckworth, London 1919.
- JEPSEN, A., “ $\text{ἡ πίστις ἐν Χριστῷ}$ ”, IDOTI, 292-323 [tr. it. in A. Castani - R. Contini (ed.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Brescia 1988, I, 625-696].
- JEREMIAS, J., “ $\text{ἡ πίστις ἐν Χριστῷ}$ ”, IDNTI, 8-9 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965, I, 23-26].
- *The Prayers of Jesus*, SCM Press, London 1967 (tr. J. Bowden e C. Burckard).

- *New Testament Theology - Volume 1: The Proclamation of Jesus* (NTL), SCM Press, London 1971 (tr. J. Bowden) [or. *Neutestamentliche Theologie - 1: Die Verkündigung Jesu*, Gutersloh 1971; tr. it. *Teologia del Nuovo Testamento - 1: La predicazione di Gesù* (Biblioteca teologica 8), Paideia, Brescia 1972 (tr. F. Montagnini)].
- JOHNSON, L.T., "Rom. 3:21-26 and the Faith of Jesus": CBQ 44 (1982) 77-90.
- JONGE, M. de, "Jesus' death for others and the death of the Maccabean martyrs", in I. Baarda - A. Hilhorst - G.P. Luttikhuisen - A.S. van der Woude (ed.), *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, J.H. Kok, Kampen 1988, 142-151.
- JUEL, D., *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1988.
- JUNGMANN, J.A., *The Place of Christ in Liturgical Prayer*, Geoffrey Chapman, London 1980.
- KÄSEMANN, E., *New Testament Questions of Today*, SCM Press, London 1969 (tr. W.J. Montague).
- *Perspectives on Paul*, SCM Press, London 1971 (tr. M. Kohl) [or. *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969; tr. it. *Prospettive paoline* (Studi biblici 18), Paideia, Brescia 1972 (tr. F. Montagnini)].
- *Commentary on Romans*, SCM Press, London 1980 (tr. G.W. Bromiley).
- *The Wandering People of God: An Investigation of the Letter to the Hebrews*, Augsburg, Minneapolis 1984 (tr. R.A. Harrisville - I.L. Sandberg).
- KECK, L.E., *A Future for the Historical Jesus: The Place of Jesus in Preaching and Theology*, SCM Press, London 1980.
- "Jesus' in Romans": JBL 108 (1989) 443-460.
- KEE, H.C., *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (NTL), SCM Press, London 1977.
- *Miracle in the Early Christian World: A Study in Sociohistorical Method*, Yale University Press, New Haven 1983.
- *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, SNTSMS 55, Cambridge 1986 [tr. it. *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento* (Studi biblici 102), Paideia Brescia 1993 (tr. G. Pisi)].
- KELLY, J.N.D., *A Commentary on the Pastoral Epistles* (BNTC), A. & C. Black, London 1963.
- *Early Christian Creeds*, Longman, Harlow 1972.
- *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, New York 1978 [tr. it. *Il pensiero cristiano delle origini* (Collana di studi religiosi), Il mulino, Bologna 1972 (tr. M. Sbaiffi Girardet)].

- KERTELGE, K., "Rechtfertigung" bei Paulus: Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes, *Neutestamentliche Abhandlungen* 3, Münster 1967 [tr. it. *Giustificazione in Paolo: studi sulla struttura e sul significato del concetto paolino di giustificazione* (Supplementi al Grande lessico del Nuovo Testamento), Brescia 1991 (tr. R. Chiavarino)].
- *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (SANT 23), Kösel, München 1970.
- KIM, S., *The Origin of Paul's Gospel* (WUNT 2/4), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1981.
- KINGSBURY, J.D., "The Title 'Kyrios' in Matthew's Gospel": JBL 94 (1975) 246-255.
- "The Title 'Son of David' in Matthew's Gospel": JBL 95 (1976) 591-602.
- "Observations on the 'Miracle Chapters' of Matthew 8-9": CBQ 40 (1978) 559-573.
- KITTEL, G., "Pistis Iēsou Christou bei Paulus": TSK 79 (1906) 419-436.
- "legō ktl (NT Section)", in TDNT IV, 100-143 [tr. it. in G. Kittel - G. Friedrich (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, VI 284-348 (cur. F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti)].
- KLEIN, H., "Das Glaubensverständnis im Matthäusevangelium", in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman Binder anlässlich seines 70. Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982.
- KLOPPENBORG, J.S., *The Formation of Q: Trajectories in ancient wisdom collections* (Studies in antiquity and Christianity), Fortress Press, Philadelphia 1987.
- KNIGHT G.W. III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids 1992.
- KOCH, D.-A., *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW 42), Walter de Gruyter, Berlin 1975.
- "Der Text von Hab. 2.4b in der Septuaginta und im Neuen Testament": ZNW 76 (1985) 69-74.
- KÖSTER, H., *Introduction to the New Testament*, 2 voll., Fortress Press Philadelphia - Walter de Gruyter, Berlin, 1982 (tr. H. Köster).
- "hypostasis", in TDNT, VIII, 572-589 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1984, XIV, 703-750].
- KRETSCHMAR, G., "Der paulinische Glaube in den Pastoralbriefen", in F. Hahn - H. Klein (ed.), *Glaube im Neuen Testament: Studien zu Ehren von Herman*

- Binder anlässlich seines 70. Geburtstags* (Biblich-Theologische Studien 7), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1982, 115-140.
- KRODEL, G.A., *Revelation* (Augsburg Commentary on the New Testament), Augsburg, Minneapolis Minnesota 1989.
- KUNZEL, G., *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums* (Calwer theologische Monographien 10), Calwer, Stuttgart 1978.
- KURZ, W.S., "Kenotic Imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3": in E.F. Segovia (ed.), *Discipleship in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia 1985, 103-126.
- LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.
- "Miracles and Early Christian Apologetic", in C.F.D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, Mowbray, London 1965, 205-218.
 - "Christian Theology in the Patristic Period", in H. Cunliffe-Jones (ed.), *A History of Christian Doctrine*, T. & T. Clark, Edinburgh 1978, 21-180.
- LANE, W.L., *The Gospel According to Mark* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids 1974.
- *Hebrews* (WBC 47), 2 voll., Word Books, Dallas 1991.
- LEHNE, S., *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSS 44), JSOT, Sheffield 1990.
- LIGHTFOOT, J.B., *St Paul's Epistle to the Galatians*, Macmillan, London ¹⁰1890.
- *St. Paul's Epistle to the Philippians*, Macmillan, London ¹²1913.
- LINCOLN, A.T., *Ephesians* (WBC 42), Word Books, Dallas 1990.
- LINDARS, B., "The Rhetorical Structure of Hebrews": NTS 35 (1989) 382-406.
- *The Theology of the Letter to the Hebrews* (New Testament Theology), Cambridge University Press, Cambridge 1991 [tr. it. *La teologia della lettera agli Ebrei* (Lecture bibliche), Paideia, Brescia 1993].
- LINDSAY, D.R., *Josephus and Faith: Πίστις and Πιστεύειν as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus and in the New Testament* (AGJU 19), E.J. Brill, Leiden 1993.
- LINK, H.-J., "elenchō", in NIDNTT, II, 140-142.
- LIPS, H. von, *Glaube - Gemeinde - Amt* (FRLANT 122), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.
- LJUNGMAN, H., *Pistis: A study of its Presuppositions and its Meaning in Pauline Use*, Gleerup, Lund 1964.
- LOADER, W.R.G., *Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (WMANT 53), Neukirchener, Neukirchen 1981.
- LOHMEYER, E., *Die Offenbarung des Johannes* (HNT), J.C.B. Mohr, Tübingen ¹1953.

- *Das Evangelium des Markus* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ¹⁷1967.
- LOHMEYER, E. (con l'assistenza di W. Schmauch), *Das Evangelium des Matthäus* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ⁴1967.
- LOHSE, E., "Emuna und Pistis - Jüdisches und urchristliches Verständnis des Glaubens": ZNW 68 (1977) 147-163.
- "Glaube und Wunder: Ein Beitrag zur theologia crucis in den synoptischen Evangelien", in C. Andresen - G. Klein (ed.), *Theologia Crucis - Signum Crucis: Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1979, 335-350.
- LONGENECKER, B.W., "PISTIS in Romans 3.25: Neglected Evidence for the 'Faithfulness of Christ'?" : NTS 39 (1993) 478-480.
- LONGENECKER, R.N., *Paul, Apostle of Liberty: The Origin and Nature of Paul's Christianity*, Harper & Row, New York 1964.
- "The Obedience of Christ in the Theology of the Early Church", in R.J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope: New Testament Essays on Atonement and Eschatology Presented to L. L. Morris on his 60th Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1974, 142-152.
 - *Galatians* (WBC 41), Word Books, Dallas, Texas 1990.
- LOOS, H. van der, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9), E.J. Brill, Leiden 1968.
- LUCK, U., "Himmliches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief": NovT 6 (1963) 192-215.
- LÜHRMANN, D., "Pistis in Judentum": ZNW 64 (1973) 19-38.
- *Glaube in frühen Christentum*, G. Mohn, Gütersloh 1976.
 - "Glaube", in RAC IX, 48-122.
- LUZ, U., "The Disciples in the Gospel According to Matthew" (tr. R. Morgan), in G.N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew* (Issues in Religion and Theology 3), SPCK, London 1983, 98-128.
- MCGRATH, A.E., *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- MACKAY, J.P., "The Theology of Faith: A Bibliographical Survey (and More)": *Horizons* 2 (1975) 207-237.
- "The Faith of the Historical Jesus": *Horizons* 3 (1976) 155-174.
 - *Jesus: the Man and the Myth - A Contemporary Christology*, SCM Press, London 1979.
- MACQUARRIE, J., *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM Press, London 1990.
- MANSON, T.W., *The Sayings of Jesus - As Recorded in the Gospels According to St Matthew and St Luke Arranged with Introduction and Commentary*, SCM

- Press, London 1949 [tr. it. *I detti di Gesù nei vangeli di Matteo e Luca* (Biblioteca teologica 17), Paideia, Brescia 1980].
- MARMORSTEIN, A., *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature*, KTAV, New York 1968 (=ed. 1920).
- MARSHALL, C.D., *Faith as a theme in Mark's narrative* (SNTSMS 64), Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- MARSHALL, I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Paternoster, Exeter 1978.
- MARTIN, R.P., *Philippians: An Introduction and Commentary* (TNTC), Inter-Varsity Press, Leicester 1959 [tr. it. *L'epistola di Paolo ai Filippesi: introduzione e commentario* (Commentari al Nuovo Testamento), G.B.U., Roma 1992].
- *Mark: Evangelist and Theologian*, Paternoster, Exeter 1972.
 - *Philippians*, New Century Bible, London 1976.
 - *Mark* (Knox Preaching Guides), John Knox Press, Atlanta 1981.
 - *Reconciliation: A Study in Paul's Theology* (Marshall's Theological Library), Morgan & Scott, London 1981.
 - *James* (WBC 48), Word Books, Waco, Texas 1988.
- MARKSEN, W., "Die urchristlichen Kerygmata und das Ereignis Jesus von Nazareth": ZTK 73 (1976) 42-64.
- *The Beginnings of Christology together with the Lord's Supper as a Christological Problem*, Fortress Press, Philadelphia 1979 (tr. P.J. Achtemeier - L. Nieting) [or. *Anfangsprobleme der Christologie*, Gerd Mohn, Gütersloh 1965; tr. it. *Alle origini della cristologia* (Epifania della Parola 4), EDB, Bologna 1969 (tr. C. Benincasa - B. Liverani)].
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, London-New York 1975.
- MEYER, A., *Das Rätsel des Jacobusbriefes*, Töpelmann, Giessen 1930.
- MEYER, B.F., *The Aims of Jesus*, SCM Press, London 1979.
- MICHEL, O., *Der Brief an die Römer* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
- *Der Brief an die Hebräer: Uersetzt und erklärt* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.
 - "pistis", in NIDNTT, I, 593-606.
- MILLER, M.H., *The Character of the Miracles in Luke-Acts*, tesi dottorale non pubblicata, Graduate Theological Union, California, 1971.
- MILLIGAN, G., *The Theology of the Epistle to the Hebrews with a Critical Introduction*, T. & T. Clark, Edinburgh 1899.

- MINEAR, P.S., "The Disciples and the Crowds in the Gospel of Matthew": Anglican Theological Review Supplementary Series 3 (1974) 28-44.
- MITROS, J.F., "The Norm of Faith in the Patristic Age": Theological Studies 29 (1968) 444-471.
- MITTON, C.L., *Ephesians* (New Century Bible), Morgan & Scott, London 1976.
- MOFFATT, J., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1924.
- MOITMANN, J., *The Way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions*, SCM Press, London 1990 (tr. M. Kohl) [tr. it. *La via di Gesù Cristo: cristologia in dimensioni messianiche* (Biblioteca di teologia contemporanea 68), Queriniana, Brescia 1991 (tr. D. Pezzetta)].
- MONTEFIORE, H.W., *The Epistle to the Hebrews* (BNTC), A. & C. Black, London 1964.
- MOO, D., "Paul and the Law in the Last Ten Years": SJT 40 (1987) 287-307.
- MOULE, C.F.D., "The Biblical Concept of 'Faith'": ExpT 68 (1956) 157-222.
- *The Origin of Christology*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- MOUNCE, R.H., *The Book of Revelation* (NICNT), Marshall, Morgan & Scott, London 1977.
- MÜLLER, P.-G., *CHRISTOS ARCHĒGOS: Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christuspredikation* (Europäische Hochschulschriften 23/28), Lang, Frankfurt 1973.
- MUNDLE, W., *Der Glaubensbegriff des Paulus: Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des ältesten Christentums*, M. Heinsius, Leipzig 1932.
- MURPHY-O'CONNOR, J., "Christological Anthropology in Phil 2,6-11": Revue biblique 83 (1976) 25-50.
- MURRAY, J., *The Epistle to the Romans* (NICNT), 2 voll., Eerdmans, Grand Rapids 1959-1965.
- MUSSNER, F., *The Miracles of Jesus*, Ecclesia, Shannan 1970 (tr. A. Wimmer) [or. *Wunder Jesus: eine Hinführung*, München 1967; tr. it. *I miracoli di Gesù: problemi preliminari* (Giornale di teologia 38), Queriniana, Brescia 1969 (tr. B. Alemanno)].
- *Der Galaterbrief* (HTKNT 9), Herder, Freiburg 1977 [tr. it. *Lettera ai galati: testo greco e traduzione* (Commentario teologico del Nuovo Testamento 9), Paideia, Brescia 1987 (tr. R. Favero; ed. O. Soffritti)].
- NEIRYNCK, F., "The Miracle Stories in the Acts of the Apostles", in J. Kremer (ed.), *Les Acts des Apôtres: Traditions, rédaction, théologie* (BETL 48), Leuven University, Gembloux 1979, 169-213.

- *Duality in Mark: Contributions to the Study of the Markan Redaction* (BETL 31), Leuven University, Leuven 1988.
- NEUGEBAUER, F., *In Christus: Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961.
- NIEBUHR, R.H., *Faith on Earth*, Yale University Press, New Haven 1989.
- NINEHAM, D.E., *The Gospel of St Mark* (Pelican New Testament Commentaries), Yale University Press, New Haven 1989.
- NIXON, R.E., "Faith, Faithfulness", in M.C. Tenney (ed.), *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Grand Rapids 1975, II, 479-491.
- NOLAN, A., *Jesus before Christianity: The Gospel of Liberation*, Longman & Todd, London 1980 [tr. it. *Gesù prima del cristianesimo: un vangelo di liberazione* (Fede e storia 6), EDB, Bologna 1986 (tr. S. Bertocchi)].
- NYGREN, A., *Commentary on Romans*, Fortress Press, Philadelphia 1949 (tr. C. Rasmussen).
- O'BRIEN, P.T., *The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids 1991.
- O'CONNOR, E.D., *Faith in the Synoptic Gospels: A problem in the correlation of Scripture and Theology*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1961.
- OEPKE, A., *Der Brief des Paulus an die Galater* (THKNT 9), Evangelische, Berlin 1964.
- "dyō", in TDNT II, 318-321 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1967, iii, 579-614]
- OESTERREICHER, J.M., *The Unfinished Dialogue: Martin Buber and the Christian Way*, Citadel, Secaucus 1987.
- PANIKKAR, R., "Faith - A Constitutive Dimension of Man": JES 8 (1971) 223-254.
- PEISKER, M., "Der Glaubensbegriff bei Philon", tesi dottorale non pubblicata, Břeclav 1936.
- PELONI, A., "Faith as a Grain of Mustard Seed": The Espositor 8 (1884) 207-215.
- PERELS, O., *Die Wunderüberlieferung der Synoptiker in Ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1934.
- PERKINS, P., *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Geoffrey Chapman, London 1984.
- PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus* (NITL), SCM Press, London 1967.

- PERRY, E., "The Meaning of 'emuna in the Old Testament": JBR 21 (1953) 252-256.
- PESCH, R., *Das Markusevangelium* (HTKNT 2/1-2), Herder, Freiburg 1984 [tr. it. *Il vangelo di Marco: testo greco e traduzione* (Commentario teologico del Nuovo Testamento 2), Paideia, Brescia 1980 (tr. O. Soffritti - M. Soffritti)].
- PETERSON, D., *Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the 'Epistle to the Hebrews'* (SNTSMS 47), Cambridge University Press, Cambridge 1982.
- PETERSEN, A., "Did Athanasius Deny Christ's Fear?": SNT 39 (1986) 327-340.
- "The Courage of Christ in the Theology of Athanasius": SJT 40 (1987) 363-377.
- POBEE, J.S., *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul* (JSNTSS 6), JSOT, Sheffield 1985, 13-46.
- POLLILL, J.B., "Perspectives on the Miracle Stories": Review and Expositor 74 (1977) 389-399.
- POLLARD, T.E., *Johannine Christology and the Early Church* (SNTSMS 13), Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- *Fullness of Humanity: Christ's Humanness and Ours* (The Croall Lectures, 1980), Almond Press, Sheffield 1982.
- QUASTEN, J., *Patrology*, 3 voll., Spectrum, Utrecht 1950 [tr. it. *Patrologia*, 3 voll., Marietti, Torino-Casale Monferrato 1973-1980 (cur. A. Di Berardino)].
- RAD, G. von, *The Problem of the Hexateuch and other Essays*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1966 (tr. E.W. Trueman Dicken).
- RÄISÄNEN, H., *Paul and the Law* (WUNT 29), Tübingen 1983.
- *Jesus, Paul and Torah: Collected Essays* (JSNTSS 43), JSOT, Sheffield 1992, 15-47 (tr. D.E. Orton).
- REITZENSTEIN, R., *Hellenistic Mystery-Religions: Their Basic Ideas and Significance* (The Pittsburgh Theological Monograph Series), Pickwick, Pittsburgh 1978 (tr. J.E. Steely).
- REPLOH, K.-G., *Markus - Lehrer der Gemeinde: Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markusevangeliums* (Stuttgarter biblische Monographien 9), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1969.
- RHYNE, C.T., *Faith Establishes the Law* (SBLDS 55), Scholars Press, Chicago 1981.
- RICHARDSON, A., *The Miracle-Stories of the Gospels*, SCM Press, London 1941.
- RICHARDSON, P., *Israel in the Apostolic Church* (SNTSMS 10), Cambridge University Press, Cambridge 1969.

- RICHARDSON, P. - GOOCH, P., "Logia of Jesus in 1 Corinthians", in D. Wenham (ed.), *Gospel Perspectives - Volume 5: The Jesus Tradition Outside the Gospels*, JSOT, Sheffield 1984, 39-62.
- RIESNER, R., *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2/7), J.C.B. Mohr, Tübingen ²1984.
- RISSI, M., "Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5, 7-8": *Theologische Zeitschrift* 11 (1955) 28-45.
- *The Future of the World: An Exegetical Study of Revelation 19.11-22.15* (SBT 2/23), SCM Press, London 1972.
- *Die Theologie des Hebräerbriefs* (WUNT 41), J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1987.
- ROBBINS, V.K., *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark*, Fortress Press, Philadelphia 1984.
- ROBINSON, D.W.B., "Faith of Jesus Christ: a New Testament Debate": *RTR* 29 (1970) 71-81.
- "Towards a Definition of Baptism": *RTR* 34 (1975) 1-15.
- ROBINSON, J.A., *St Paul's Epistle to the Ephesians: A Revised Text and Translation with Exposition and Notes*, Macmillan, London ²1928.
- ROBINSON, J.A.T., *The Body: A Study in Pauline Theology* (SBT 1/5), SCM Press, London 1952 [tr. it. *Il corpo: studio sulla teologia di san Paolo* (La Parola di Dio), Gribaudi, Torino 1967 (tr. P.C. Bori - L. Rosadoni)].
- "The One Baptism": *SJT* 6 (1953) 257-274.
- ROBINSON, J.M. - KÖSTER, H., *Trajectories through Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1971.
- ROLOFF, J., *Das Kerygma und der irdische Jesus: Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970.
- *Der erste Brief an Timotheus* (EKKNT 15), Benziger-Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1988.
- ROWLAND, C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, SPCK, London 1982.
- RUSCHE, H., "Glauben und Leben nach dem Hebräerbrief: Einführende Bemerkungen": *Bibel und Leben* 12 (1971) 94-104.
- SABOURIN, L., *The Divine Miracles Discussed and Defended*, Catholic Book Agency, Roma 1977.
- SANDAY, W. - HEADLAM, A.C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1902.
- SANDERS, E.P., *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, SCM Press, London 1977 [tr. it. *Paolo e il giudaismo palestinese:*

- studio comparativo su modelli di religione* (Biblioteca teologica 21), Paideia, Brescia 1986 (tr. P.C. Bori; rev. M. Pesce)].
- "On the Question of Fulfilling the Law in Paul and Rabbinic Judaism", in E. Bammel - C.K. Barrett - W.D. Davies (ed.), *Donum Gentilicium: New Testament Studies in Honour of David Daube*, Clarendon Press, Oxford 1978, 103-126.
- *Paul, the Law and the Jewish People*, SCM Press, Philadelphia 1983 [tr. it. *Paolo, la legge e il popolo giudaico* (Studi biblici 86), Paideia, Brescia 1989 (tr. P.G. Borbone)].
- *Jesus and Judaism*, SCM Press, London 1985.
- SATAKE, A., *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), Neukirchener, Neukirchen 1966.
- SCHENK, W., "Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi": *Theologische Literaturzeitung* 97 (1972) 161-174.
- *Die Philipperbriefe des Paulus*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1984.
- SCHENKE, L., *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (Stuttgarter Biblische Beiträge), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1974.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jesus: An Experiment in Christology*, Collins, London 1979 (tr. H. Hoskins).
- SCHLÄGER, G., "Bemerkungen zu *pistis Iēsou Christou*": *ZNW* 7 (1906) 356-358.
- SCHLATTER, A., *Der Glaube im Neuen Testament*, Calwer, Stuttgart ⁶1982 (con introduzione di P. Stuhlmacher).
- SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater* (KEK), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen ⁵1971 [tr. it. *Lettera ai Galati* (Biblioteca di studi biblici 3), Brescia 1965 (tr. M. Bellincioni)].
- SCHMIDT, H.W., *Der Brief des Paulus an die Römer* (THKNT), Evangelische, Berlin 1966.
- SCHMITHALS, W., "Die Heilung des Epileptischen (Mk. 9, 14-29). Ein Beitrag zur notwendigen Revision der Formgeschichte": *Theologia Viatorum* 13 (1975) 211-233.
- *Das Evangelium nach Markus* (ÖTNT), 2 voll., Gerd Mohn, Gütersloh ²1986.
- SCHNACKENBURG, R., *Baptism in the Thought of St Paul: A Study in Pauline Theology*, Blackwell, Oxford 1964 (tr. G.R. Beasley-Murray).
- *The Epistle to the Ephesians: A Commentary*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991 (tr. H. Heron).
- SCHOEDEL, W.R., *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1985.

- SCHOEPS, H.J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Westminster, Philadelphia 1961 (tr. H. Knight).
- SCHOONENBERG, P., *The Christ*, Sheed & Ward, London 1972 (tr. D. Couling).
- SCHOONHOVEN, C.R., "The 'Analogy of Faith' and the Intent of Hebrews", in W.W. Gasque - W.S. LaSor (ed.), *Scripture, Tradition and Interpretation: Essays Presented to Everett F. Harrison by His Students and Colleagues in Honor of His Seventy-fifth Birthday*, Eerdmans, Grand Rapids 1978, 92-110.
- SCHREIBER, J., *Theologie des Vertrauens: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Furche, Hamburg 1967.
- SCHRENK, G., "entellomai, entolē", in TDNT, II, 544-556 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpata - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1967, III, 579-614].
- "hieros ktl", in TDNT, III, 221-283 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpata - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1968, iv, 739-910].
- SCHÜRMAN, H., "Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition", in H. Ristow - K. Matthiae (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus: Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Evangelische, Berlin 1962, 342-370.
- SCHWARZ, G., "pistin ōs kokkon sinapeōs": *Biblische Notizen* 25 (1984) 27-35.
- SCHWEIZER, E., *The Good News According to Mark: A Commentary on the Gospel*, John Knox Press, Atlanta 1970 (tr. D.H. Madvig) [or. *Evangelium nach Markus, abersetzt und erklärt von Eduard Schweizer*, Göttingen 1968; tr. it. *Il vangelo secondo Marco* (Nuovo Testamento. 2 ser), Paideia, Brescia 1971 (tr. B. Corsani; ed. F. Ronchi - O. Soffritti)].
- *The Good News According to Matthew*, John Knox Press, Atlanta 1975 (tr. D.E. Green) [or. *Das Evangelium nach Matthäus, übersetzt und erklärt von Eduard Schweizer*, Göttingen 1973; tr. it. *Il vangelo secondo Matteo* (Nuovo Testamento. 2 ser), Paideia Brescia 2001].
- "Matthew's Church" (tr. R. Morgan), in G.N. Stanton (ed.), *The Interpretation of Matthew* (Issues in Religion and Theology 3), SPCK, London 1983, 129-155.
- SCOTT, W., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophical Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford 1924-1925.
- SCROGGS, R., *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, Fortress Press, Philadelphia 1966.
- SEITZ, O.J.F., "Antecedents and Signification of the Term *DIPSYCHOS*": *JBL* 63 (1944) 131-140.

- SEYBOLD, K., "hāšab et al.", in TDOT, V, 228-245.
- SHEDD, R.P., *Man in Community: A Study of St Paul's Application of Old Testament and Early Jewish Conceptions of Human Solidarity*, Epworth, London 1958.
- SIMON, D.W., "Faith as a Grain of Mustard Seed": *The Expositor* 9 (1879) 307-316.
- SMITH, W.C., *Belief and History*, Virginia University Press, Charlottesville 1977.
- *Faith and Belief*, Princeton University Press, Princeton 1979.
- SNODGRASS, K.R., "Justification by Grace - To the Doers: An Analysis of the Place of Romans 2 in the Theology of Paul": *NTS* 32 (1986) 72-93.
- SOBRINO, J., *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, SCM Press, London 1978 (tr. J. Drury).
- SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux* (Études Bibliques), 2 voll., J. Gabalda, Paris 1952-1953, 1969.
- *Les Épîtres Pastorales* (Études bibliques), J. Gabalda, Paris 1969.
- STANLEY, C.D., "'Under a Curse': A Fresh Reading of Galatians 3.10-14": *NTS* 36 (1990) 481-551.
- STANTON, G.N., *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching* (SNTSMS 27), Cambridge University Press, Cambridge 1974.
- STAUFFER, E., *New Testament Theology*, SCM Press, London 1955 (tr. J. Marsh).
- STEAD, C., *Divine Substance*, Oxford University Press, Oxford 1977.
- STEIN, R.H., "The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History": *NovT* 13 (1971) 181-198.
- STENDHAL, K., *Paul among Jews and Gentiles and other Essays*, SCM Press, London 1977.
- STEWART, R.A., *Rabbinic Theology: An Introductory Study*, Oliver & Boyd, London 1977.
- STOWERS, S.K., "EK PISTEŌS and DIA TĒS PISTEŌS in Romans 3:30": *JBL* 108 (1989) 665-674.
- STRATHMANN, H., "martyr ktl", in TDNT, IV, 474-514 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpata - O. Soffritti, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1970, VI, 1269-1392].
- STUHLMACHER, P., *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965.
- *Reconciliation, Law and Righteousness: Essays in Biblical Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1986 (tr. E. Kalin).
- SUHL, A., *Die Wunder Jesu: Ereignis und Überlieferung*, Gerd Mohn, Gütersloh 1968.

- SUTHERLAND, D.D., "Gen. 15:6 and Early Christian Struggles over Election": SJT 44 (1991) 443-456.
- SWEET, J.P.M., *Revelation* (Pelican New Testament Commentaries), SCM Press, London 1976.
- "Maintaining the testimony of Jesus: the suffering of Christians in the Revelation of John", in W. Horbury - B. McNeil (ed.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament: Studies presented to G. M. Styler by the Cambridge New Testament Seminar*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, 101-117.
- SWETE, H.B., *The Apocalypse of St John*, MacMillan, London 1906.
- SWETNAM, J., *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah* (Analecta Biblica 94), PIB, Roma 1981.
- SWINBURNE, R., *Faith and Reason*, Clarendon Press, Clarendon Press, Oxford 1981
- TAEGER, J.-W., *Der Mensch und sein Heil: Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas* (Studien zum Neuen Testament 14), Gerd Mohn, Gütersloh 1982.
- TALMON, S., "har et al.", in TDOT, III, 427-447.
- TANNEHILL, R.C., *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology* (BZNW 32), Töpelmann, Berlin 1967.
- TAYLOR, G.M., "The Function of ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ in Galatians": JBL 85 (1966) 58-76.
- TAYLOR, J.V., *The Christlike God*, SCM Press, London 1992.
- TAYLOR, V., *The Gospel According to St Mark: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, Macmillan, London 1963.
- TELFORD, W.R., *The Barren Temple and the Withered Tree: A redaction-critical analysis of the Cursing of the Fig-tree pericope in Mark's Gospel and its relation to the Cleansing of the Temple tradition* (JSNTSS 1), JSOT, Sheffield 1980.
- TERVEEN, J.L., *Jesus in Hebrews: An Exegetical Analysis of the References to Jesus' Earthly Life in the Epistle to the Hebrews*, tesi di dottorato non pubblicata alla Edinburgh University, 1986.
- THEISSEN, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition* (SNTW), T & T Clark, Edinburgh 1983 (tr. F. McDonagh).
- THEUNISSEN, M., "Ο αἰτῶν λαμβάνει: Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins", in B. Casper (ed.), *Jesus Ort der Erfahrung Gottes*, Herder, Freiburg 1976, 13-68.
- THISELTON, A.C., *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Paternoster, Exeter 1980.

- THOMPSON, M., *Clothed with Christ: The Example and Teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13* (JSNTSS 59), JSOT, Sheffield 1991.
- THÜSING, W., "New Testament approaches to a transcendental Christology", in K. Rahner - W. Thüsing, *A New Christology*, Burns & Oates, London 1980 (tr. D. Smith - V. Green), 143-234.
- TIEDE, D.L., *The Charismatic Figure as Miracle Worker* (SBDLS 1), Scholars Press, Missoula 1972.
- TORRANCE, J.B., "The Vicarious Humanity of Christ", in T.F. Torrance (ed.), *The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed A. D. 381*, Handsel, Edinburgh 1981, 127-147.
- TORRANCE, T.F., "One Aspect of the Biblical Conception of Faith": ExpT 68 (1956) 111-114.
- "The Biblical Concept of 'Faith'": ExpT 68 (1956) 221-222.
- "The Hermeneutics of St Athanasius": *Ekklesiastikos Pharos* 52 (1970) 89-106. 237-249. 446-468; 53 (1971) 133-149.
- *Theology in Reconciliation: Essays towards Evangelical and Catholic Unity in East and West*, Geoffrey Chapman, London 1975.
- *The Mediation of Christ*, Paternoster, Exeter 1983.
- "The Deposit of Faith": SJT 36 (1983) 1-28.
- *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, T. & T. Clark, Edinburgh 1988.
- TOWNER, P.H., *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSS 34), JSOT, Sheffield 1989.
- TRITES, A.A., "Martyrs and Martyrdom in the Apocalypse": NovT 15 (1973) 72-80.
- *The New Testament Concept of Witness* (SNTSMS 31), Cambridge University Press, Cambridge 1977.
- "The Prayer Motif in Luke-Acts", in C.H. Talbert (ed.), *Perspectives on Luke-Acts*, T. & T. Clark, Edinburgh 1978, 168-186.
- TORCMÉ, E., *Jesus and his Contemporaries*, SCM Press, London 1973 (tr. R.A. Wilson) [or. *Jésus de Nazareth vu par le témoins de sa vie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1971; tr. it. *Gesù di Nazaret: visto dai testimoni della sua vita* (Biblioteca di cultura religiosa 24), Paideia, Brescia 1975].
- TURNER, N., *Christian Words*, T. & T. Clark, Edinburgh 1982.
- TWELFTREE, G., *Christ Triumphant: Exorcism Then and Now*, Hodder & Stoughton, London 1985.
- URBACH, E.E., *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1987 (tr. I. Abrahams).

- VALLOTTON, P., *Le Christ et La Foi: Étude de théologie biblique*, Labor et Fides, Genève 1960.
- VANHOYE, A., "Jesus 'fidelis ei qui fecit eum' (Hebr 3:2)": *Verbum Domini* 45 (1967) 291-305.
- *La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux* (Studia Neotestamentica 1), Desclée de Brouwer, Paris 1976.
- VERMES, G., "Hanina ben Dosa": *JJS* 23 (1972) 28-50.
- *Jesus and the World of Judaism*, SCM Press, London 1983.
- VINCENT, M.R., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1897.
- VOS, L.A., *The Synoptic Traditions in the Apocalypse*, J.H. Kok, Kampen 1965.
- WAGNER, G., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1967 (tr. J.P. Smith).
- WAINWRIGHT, W.J., "Wilfred Cantwell Smith on Faith and Belief": *Religious Studies* 20 (1984) 353-366.
- WALLIS, I.G., "Your Faith has Saved You": A Redaction-Critical Analysis of the Synoptic Logion", tesi di dottorato non pubblicata, Cambridge University 1984.
- WATSON, F., *Paul, Judaism and the Gentiles* (SNTSMS 56), Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- WEDDERBRUN, A.J.M., "Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'In Christ' and 'With Christ'": *JSNT* 25 (1985) 83-97.
- WEISER, A., "πιστεύω κατ' (OT Section)", in *TDNT* VI, 182-196 [tr. it. in F. Montagnini - G. Scarpata - O. Soffritti (cur.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, X, 359-397].
- WEISS, H.-F., *Der Brief an die Hebräer*, KEK, Göttingen 1991.
- WESTCOTT, B.F., *The Epistle to the Hebrews*, MacMillan, London 1892.
- WESTERMANN, C., *Genesis: A Commentary*, 3 voll., SPCK, London 1984-1987 (tr. J. Scullion) [or. *Am Anfang, 1. Mose* (Genesis), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1986; tr. it. *Genesi* (Piemme teologica), Piemme, Casale Monferrato 1989 (tr. A. Riccio; rev. F. Dalla Vecchia)].
- WIFALL, W., "David - Prototype of Israel's Future?": *Biblical Theology Bulletin* 4 (1974) 93-107.
- WILCKENS, U., *Der Brief an die Römer* (EKKNT 6/1-3), 3 voll., Benziger/Neukirchener, Köln/Neukirchen 1978.
- WILES, M.F., "Miracles in the Early Church", in C.E.D. Moule (ed.), *Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History*, Mowbray, London 1965, 221-234.
- *Faith and the Mystery of God*, SCM Press, London 1982.

- WILLIAMS, J.A., *Biblical Interpretation in the Gnostic Gospel of Truth from Nag Hammadi* (SBLDS 79), Scholars Press, Atlanta 1988.
- WILLIAMS, R., *Arius: Heresy and Tradition*, Darton, Longman & Todd, London 1987.
- WILLIAMS, S.K., *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of a Concept* (HDS 2), Scholars Press, Missoula 1975.
- "The Hearing of Faith: *AKOË PISTEÏOS* in Galatians 3": *NTS* 35 (1989) 82-93.
- "The 'Righteousness of God' in Romans": *JBL* 99 (1980) 241-290.
- "Again Pistis Christou": *CBQ* 49 (1987) 431-447.
- "Justification and the Spirit in Galatians": *JSNT* 29 (1987) 91-100.
- WILLIAMSON, R., *Philo and the Epistle to the Hebrews* (ALGHJ 4), E.J. Brill, Leiden 1970.
- WILSON, R.M., *Hebrews* (New Century Bible), Marshall, Morgan & Scott, Basingstoke 1987.
- WILSON, S.G., *Luke and the Pastoral Epistles*, SPCK, London 1979.
- WISSMANN, E., *Das Verhältnis von PISTIS und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (FRLANT), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1926.
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1978 (tr. G.E.M. Anscombe).
- WOLTER, M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988.
- WRIGHT, N.T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991.
- "Adam, Israel and the Messiah", in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991, 18-40 [revisione dell'articolo in *SBL 1983 Seminar Papers*, Chicago 1983, 359-389].
- "Jesus Christ is Lord: Phil. 2.5-11", in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991, 56-98.
- "Curse and Covenant: Galatians 3.10-14", in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991, 137-156.
- "The Seed and the Mediator: Galatians 3.15-20", in *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T. & T. Clark, Edinburgh 1991, 157-174.
- YOUNG, F.M., *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and its Background*, SCM Press, London 1983.
- *The Making of the Creeds*, SCM Press, London 1991.

- ZIESLER, J.A., *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Enquiry* (SNTSMS 20), Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- *Paul's Letter to the Romans*, Pelican New Testament Commentaries, London 1989.
- ZMIJEWSKI, J., "Der Glaube und Seine Macht: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 17:20; 21:21; Mk 11:23; Lk 17:6" in J. Zmijewski - E. Nellessen (ed.), *Begegnung mit dem Wort: Festschrift für Heinrich Zimmermann* (Bonner Biblische Beiträge), Peter Hanstein, Bonn 1980, 81-103.

Indice dei passi

Antico Testamento		21,6-7	148
		21,12	123
<i>Genesi</i>		22,2	84, 123
12,1-3	33, 143	22,11	123
12,7	143, 146	22,17-18	143
13,15-16	143, 146	24,27	40
15	34	24,48	40
15,1	201	24,49	40
15,1-6	33, 143, 147	32,11	40
15,5	143, 146	42,16	40
15,6	31, 34, 40, 138, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 168, 278	42,20	32, 39
		45,26	40
		46,28	77
15,18	143	47,29	40
17,7-8	143		
17,10-14	147	<i>Esodo</i>	
17,19	143	3,1	84
17,21	123	4	34
21,2	143-144	4,1	33, 34, 40
21,2-3	144	4,5	34, 40, 274

4,8	34, 40, 274	7,9	35, 39
4,9	34, 40, 274	9,23	34, 40
4,27	84	12,2-9	84
4,31	31, 34, 40, 143, 274	13,15	40
14,13	31	17,4	40
14,15	29, 143, 148	21,23	173
14,31	29, 34, 143, 148, 170	22,20	40
15,1	31, 143, 170	27,26	171
16,4	100	28,59	32, 39, 40
16,27	100	28,66	33, 40
17,9	84	32,4	35, 122
17,12	32, 40	32,20	35
18,5	84	32,22	84
18,21	40		
19	84	<i>Giosuè</i>	
19,9	33, 40, 274	2,14	40
20,1-17	30	24,14	40
24,13	84		
34,6	40	<i>Giudici</i>	
		5,5	84
<i>Levitico</i>		6,34	181
16-17	135	9,15	40
16,15	224	9,16	40
18,5	171	9,19	40
		11,20	33, 40
<i>Numeri</i>		13,25	87
10,33	84		
12,7	35, 39, 227, 228, 324	<i>1 Samuele</i>	
14,11	34, 40, 274	2,35	38, 39, 194, 324
20,12	34, 40	3,20	32, 39
		7,1	84
		9,12	84
<i>Deuteronomio</i>		9,25	84
1,32	34, 40	12,24	40
2,4	40	16,13	102
6,4-5	30	16,14-23	102

21,1-6	102	<i>2 Re</i>	
22,14	35, 39, 103	12,16	32, 40
25,28	32, 39	17,14	34, 40
26,23	35, 40, 103	20,3	40
27,12	33, 40	20,19	40
		22,7	32, 40
<i>2 Samuele</i>			
2,6	40	<i>1 Cronache</i>	
5,2	102	9,22	40
5,6-8	77, 102	9,26	40
6,3	84	9,31	40
7,16	32, 40	12,19	181
7,28	40	16,39	84
15,19-21	102	17,14	227
15,19-24	102	17,23	32, 40
15,20	40	17,24	32, 40
15,30	102		
15,31	102	<i>2 Cronache</i>	
20,19	35	1,9	40
22,3	201	6,17	32, 40
22,31	201	9,5	40
22,36	201	9,6	40
		15,3	40
<i>1 Re</i>		18,15	40
2,4	40	19,9	35, 40
3,6	40	20,20	32, 33, 34, 35, 39, 40
8,26	32, 40	24,20	181
10,6	40	31,12	32, 40
10,7	40	31,15	32, 40
11,38	32, 39	31,18	40
17,24	40	32,1	40
18,42	84	32,15	33, 40
19,11	84	34,12	32, 40
20,23	84		
20,28	84	<i>Neemia</i>	
22,16	40	7,2	40

9,7-8	29, 149	25,10	40
9,8	39	26,1-3(LXX)	280
9,13	40	26,3	40
9,33	40	27,13	40
13,13	32, 39	28,7	201
		30,10	40
<i>Giobbe</i>		31,6	40
4,18	35, 40	31,23	35, 101
9,5	84	31,24	31
9,16	40	32,4	125
12,20	35, 39	33,4	35, 40, 122
15,15	35, 40	33,20	201
15,22	40	33,20-21	201
15,31	40	36,6	35, 40
24,22	40	36,6-7	122
29,24	32, 40	37,3	32, 40
39,12	33, 40	39,4(LXX)	295
39,24	33, 40	40,10	35
		40,11	40, 122
<i>Salmi</i>		40,12	40
3,4	201	43,3	40, 84
5,13	201	43,4	84
7,11	201	45,5	40
9,12	84	47,9	201
12,2	35, 100	51	335
14,7	84	51,8	40
15,2	40	53,7	84
18,3	201	57,4	40
18,31	201	57,11	40
19,7	35	59,12	201
19,8	39	61,8	40
19,9-10	122	65,6	84
19,10	40	68,16	84
20,3	84	69,14	40
22,2	102	71,22	40
25,5	40	74,2	84

76,3	84	89,31-34	123
78,8	35, 40	89,34	35, 38, 40
78,22	34, 40	89,35	123
78,32	34, 40	89,38	32, 38, 39, 124
78,37	35, 40	89,39	194
78,67-71	84	89,50	35, 38, 40
83,15	84	90,2	84
84,5	84	91,4	40, 201
84,10	201	92,3	35, 40, 122
84,12	201	93,5	32, 40
84,11-12	201	95,4	84
85,11	40	96,13	32, 40, 122
85,12	40	98,3	35, 40
86,11	40	100,5	35, 40, 122
86,15	40, 84	101,6	35, 39
88,2(LXX)	124	104,32	84
88,3(LXX)	124	106,12	34, 40
88,6(LXX)	124	106,24	34, 40
88,9(LXX)	124	108,5	40
88,12	35, 40	111,7	39, 40, 122
88,12-13	122	111,7-8	35
88,25(LXX)	124	111,8	40
88,34(LXX)	124	115,1	40
88,38(LXX)	248	115,10	201
88,50(LXX)	124	116,10	35, 40
89	38, 123, 248	117,2	40
89,2	35, 38, 40	119,30	35, 40, 101
89,3	35, 38, 40	119,43	40
89,6	35, 38, 40	119,66	35, 40, 101
89,9	35, 40	119,75	35, 40, 122
89,15	40	119,86	32, 40, 122
89,19	201	119,90	35, 40, 122
89,25	38, 40, 123, 194	119,138	35, 40, 122
89,26	35	119,142	40
89,29	32, 39, 124	119,151	40
89,30	38, 194	119,160	40

128,5	84	28,20	40
132,11	40	29,14	40
132,11-13	84	30,5	201
133,3	84		
134,3	84	<i>Qohelet</i>	
138,2	40	1,4	77
143	122	3,9	38, 194
143,1	35, 40, 122	12,10	40
144,2	201		
145,18	40	<i>Isaia</i>	
146,6	40	1,21	39
146,8	77	1,26	39
		2,2-4	85
<i>Proverbi</i>		7,1-9	33
2,7	201	7,9	34, 35, 40
3,3	40	8,2	32, 39, 249
8,7	40	10,20	40
8,22	303, 304	11,4	39, 194
11,13	32, 39	11,5	38, 40, 122, 194
11,18	40	11,9	85
12,17	32, 40	16,5	38, 40, 194
12,19	40	22,23	32, 39
12,22	35, 40	22,25	32, 39
13,17	32, 40, 101	25,1	35, 40, 122
14,4	101	25,6-10	85
14,5	32, 40, 249	26,2	31, 35, 40
14,15	40	26,19	88
14,22	40	26,20	231
14,25	40, 249	28,3	75
16,6	40	28,16	34, 40, 153
20,6	32, 40	29,18	88
20,28	40	33,6	32
22,21	40	33,16	32, 39
25,13	32, 39	35,5	77
26,25	40	35,5-6	85, 88
27,6	32, 39	38,3	40

38,18	40	5,17	75
38,19	40	7,28	32, 40
39,8	40	8,13	75
40,3-4	85	9,2	32, 40
40,3-5	85	9,4	40
40,12	84	12,6	33, 40
41,15	84	14,13	40
42,3	38, 40, 194	15,18	32, 39
43,9	40	23,28	40
43,10	34, 40	28,9	40
45,2	85	30,17	88
48,1	40	31,7-9	88
49,7	35, 39	32,41	40
49,11	85	33,6	40
52,11-12	335	39,41	125
52,13	335	40,6	125
53,1	40	40,14	33, 40
53,5	88	42,5	35, 39, 40, 122, 249
55,3	32, 39	49,5	249
58,6	89		
59,4	32, 40	<i>Lamentazioni</i>	
59,14	40	3,23	35
59,15	40	4,12	33, 40
60,4	40		
61,1	77	<i>Ezechiele</i>	
61,1-2	88, 89	18,8	40
61,8	40	18,9	40
61,10	181	37,12-14	88
63,1-6	252	38,20	84
<i>Geremia</i>		<i>Daniele</i>	
2,21	40	2,34-35	86
4,2	40	2,44-46	86
4,24	84	8,12	40
5,1	32, 40	8,26	40
5,3	32, 40	9,13	40

10,1	40	<i>Abacuc</i>	
10,21	40	1,5	40
11,2	40	2,3	130
12,2	88	2,3-4	231
		2,4	35, 38, 40, 101, 125-131, 137, 153, 171, 172, 173, 191
<i>Osea</i>			
2,12	75		
2,22	35, 40	3,6	84
4,1	40		
5,9	32, 39	<i>Zaccaria</i>	
9,10	75	3,3	181
9,16	75	4,1-13	249
10,8	87	7,9	40
11,12	35	8,3	40
12,1	40	8,8	40
		8,16	40
<i>Gioele</i>		8,19	40
1,7	75	14,1	86
1,12	75	14,1-5	85
3,1-5	88	14,4	75
		14,4-5	86
<i>Amos</i>		14,10	85
4,9	75		
		<i>Malachia</i>	
<i>Giona</i>		2,6	40
3,5	34, 37, 40	4,2	88
<i>Michea</i>		Nuovo Testamento	
1,4	84	<i>Matteo</i>	
4,1-3	85	3,16	102
7,1	75	4,23	89, 94
7,5	40	5,17-20	101
7,15	88	6,7	100
7,20	40	6,7-14	100
<i>Naum</i>			
4,24	84		

6,9	94	9,28-29	82
6,25-34	100	9,29	63, 95, 98, 294
6,30	65	9,35	94
7,1-6	100	10,1	49, 94
7,22	94	10,1-15	54
8,2	95	10,5-15	89
8,3	94, 95, 98	10,9-10	100
8,4	101	11,2-6	50, 77, 88, 89, 274
8,5-13	63, 66, 69	11,20	94
8,6	63, 95	11,21	94
8,8	63, 95, 97	11,23	94
8,9	94	11,25-26	94
8,10	82, 93	11,25-27	94
8,13	63, 82, 95, 98, 279, 294	12,1-8	102
		12,9	94
8,15	94	12,9-14	89
8,16	95	12,13	95, 98
8,17	50, 89	12,15-21	89
8,23-27	50, 68	12,16	94
8,25	63, 68	12,22-29	89
8,26	65, 68, 69, 82, 94, 95, 97	12,28	274
		12,38	89, 90
8,27	67, 68, 95	13,3-7	277
8,28-34	50	13,31	93
8,29	51	13,53-58	89, 95
9,1-8	33, 50, 66, 69	13,54	94
9,2	95	13,58	94
9,6	94, 95, 98	14,2	94
9,8	69, 94, 95	14,13-21	50
9,18-26	69	14,19	94
9,20-22	92	14,22-33	71
9,22	82, 92	14,23	94, 100
9,23	89	14,26	69
9,27	63, 95	14,27	69
9,27-31	63, 66, 69, 79	14,28	72
9,28	63, 90	14,28-31	71, 72

14,30	63, 69, 71, 72	20,20-27	80
14,31	65, 71, 82	20,28	80
14,33	67, 72	20,29-34	102
15,3-6	259	20,30	63, 95
15,21-28	63, 66, 69	20,30-31	95
15,22	63, 95	20,31	63, 95
15,25	63, 95	21,9	77
15,27	63	21,12-13	77
15,28	63, 82, 95, 98	21,13	94
16,1	89, 90	21,15	77
16,8	65, 82	21,18-22	18, 66, 74
16,21-26	80	21,19	95
16,21-28	101	21,20	70, 77
16,24-28	49	21,21	81, 83, 85, 96, 97, 194, 279
17	72	21,21-22	78, 83, 87, 266, 283
17,6	69, 70	21,22	79, 100, 279
17,7	69	21,23	94
17,14	64	21,24	94
17,14-20	18, 52, 62, 66, 73	21,27	94
17,14-21	52, 62, 64, 277	21,32	90
17,15	63, 64, 95	22,31-32	101
17,16	66	22,34-40	101
17,17	64, 82	24,9-14	101
17,18	66, 94, 95, 97	24,23	90
17,19-20	62	24,24	89
17,20	19, 62, 64, 66, 70, 81, 82, 83, 87, 92, 93, 96, 97, 194, 278, 279, 294	24,26	90
17,20-21	52, 62	24,32-35	74
17,21	62	26,17-20	101
17,22-23	101	26,26-29	80, 101
18,6	63, 90	26,30	102
18,10	63	26,31	102
19,26	84	26,33	102
20,17-19	101	26,36-46	94, 101
		26,37	102
		26,39	310

26,42	94	3,5	95, 98
26,46	102	3,10	94
27,42	63, 89, 90	3,11	51
27,46	102	3,12	94
27,54	69	3,13-15	89
28,4	69	3,14-15	54
28,8	69	3,15	94
28,17	71	3,20-35	75
28,18	94	3,22-27	89
		4,31	93
<i>Marco</i>		4,35-41	50, 68
1,10	102	4,38	68
1,14	91	4,39	94, 95, 97, 98
1,15	76, 90	4,40	68, 69, 82, 97, 279
1,21	94	4,41	67, 68, 69
1,21-28	50, 89	5,1-20	50
1,23-28	102	5,7	51
1,24	51	5,8	98
1,25	94, 95, 98	5,15	69
1,27	94	5,21	92
1,31	94	5,21-43	69, 75
1,35	94, 100, 280	5,24-34	92, 95
1,39	89, 94	5,29	92
1,40	95	5,30	94
1,41	94, 95, 98	5,34	57, 76, 82, 279
1,44	101	5,36	69, 82, 279, 283
2,1-12	33, 50, 69, 89	5,41	95, 98
2,4-5	95	6,1-6	89, 95
2,5	57, 76	6,2	94
2,10	94	6,5	94
2,11	95, 98	6,6	76
2,12	95	6,7	94
2,23-28	102	6,7-13	49, 54
3,1	94	6,7-32	75
3,1-6	89	6,8-9	100
3,3	98	6,14	94

6,30-34	50	9,25	61, 94, 95, 97, 98
6,41	94	9,25-27	53
6,45-52	71	9,29	54, 56, 61, 62, 94
6,46	94, 100	9,30-32	101
6,50	69	9,33-37	55
7,9-13	259	9,39	94
7,24-30	59	9,42	63, 76, 90
7,26	95	10,27	59, 84
7,32	95	10,32-34	101
7,33	94, 95	10,35-45	55
7,34	94, 95, 98	10,38	157
8,6	94	10,46-52	69, 102
8,11	89, 90	10,47	95
8,22	95	10,47-48	95
8,22-10,52	55, 75	10,48	95
8,23	94, 95	10,52	57, 76, 82, 92, 95
8,27-9,1	55	11,12-14	18, 74
8,31-9,1	101	11,20-25	18, 74
8,34-9,1	49	11,14	76, 95
9,14-19	18, 53	11,17	76, 94
9,14-29	52	11,20-25	18
9,16	56	11,21	76
9,16-18	53	11,22	90
9,17-18	56	11,22-24	83, 87
9,17-25	95	11,22-25	61
9,18	56	11,23	19, 70, 76, 81, 83, 85, 96, 97, 194, 279
9,19	54, 56, 82		
9,20-22	53	11,23-24	266, 283
9,20-27	53	11,24	100, 279
9,21-24	54, 61	11,24-25	76
9,22	59	11,28	94
9,22-24	62	11,29	94
9,23	20, 54, 58, 59, 67, 82, 84, 97, 279, 294	11,31	76, 90
		11,33	94
9,23-24	52, 67	12,26-27	101
9,24	56, 57, 59	12,28-31	101

13,9-13	101	4,33	94
13,21	76, 90	4,33-37	102
13,22	89	4,34	51
13,28-31	74	4,35	94, 95, 98
14,1-11	75	4,36	94
14,12-17	101	4,36-37	50
14,22-25	101	4,39	94
14,26	102	4,40	94
14,27	102	4,41	51, 94
14,29	102	4,44	94
14,32-42	94, 101	5,4	95
14,33	102	5,12	95
14,36	59, 94	5,13	94, 95, 98
14,42	102	5,14	101
14,54-72	75	5,16	94, 100
15,32	63, 76, 89, 90	5,17	94
15,34	102, 310	5,17-26	33, 50, 69, 89
16,8	69	5,18-19	95
16,17	98	5,24	94, 95, 98
16,17-18	82	5,25-26	53, 95
16,17-20	274	5,26	69
		6,1-5	102
<i>Luca</i>		6,6	94
1,12	69	6,6-11	89
1,20	90	6,8	98
1,35	94	6,10	95, 98
1,45	90	6,12	94, 280
1,65	69	6,19	94
2,9	69	7,1-10	69
3,21	94	7,6	95
3,22	102	7,7	95, 97
4,14	94	7,8	94
4,15-16	94	7,9	82, 93, 97
4,16-21	89	7,14	94, 95, 98
4,18	50	7,16	50, 69, 95
4,31-37	89	7,18-23	50, 89, 274

7,36-50	69	10,19	94
7,50	82	10,21	94
8,11	258	10,21-22	94
8,22-25	50, 68	11,1	94, 280
8,24	68, 94, 95, 97	11,2	94
8,25	67, 68, 69, 82, 97	11,2-4	100
8,26-39	50	11,9-13	100
8,28	51	11,14-22	89
8,37	69	11,16	89, 90
8,40-56	69	11,20	274
8,42-48	92, 95	12,22-31	100
8,44	92	12,28	65
8,46	94	12,50	157
8,48	82	13,6-9	74
8,50	69, 82, 279, 283	13,13	53, 94, 95
8,54	95, 98	13,19	93
9,1	94	17,5-6	209
9,1-6	49, 54, 89	17,6	19, 70, 81, 83, 87, 92, 93, 96, 97, 279, 285
9,3	100		
9,10-17	50		
9,16	94	17,11-19	69
9,18	94, 100	17,13	95
9,22-27	101	17,15	53
9,23-27	49	17,19	82, 92
9,28-29	94	18,27	84
9,34	69	18,31-34	101
9,37-43	52	18,35-43	69, 102
9,38-40	95	18,38	95
9,41	82	18,38-39	95
9,42	94, 95	18,39	95
9,43	53, 95	18,42	82, 92, 95, 98
9,43-45	101	18,43	53, 95
10,1-12	89	19,37	53, 94, 95
10,1-20	54	19,46	94
10,4	100	20,2	94
10,13	94	20,5	90

20,8	94	9,6	95
20,36-38	101	11,42	280
21,12-19	101	12,27	310
21,26	69	12,49	259
21,29-33	74	14-16	260
22,7-14	101	14,12	209
22,33	102	14,12-13	274
22,39	102	14,12-14	98
22,39-46	94, 101	14,15	259
22,51	94	14,21	259
23,30	87	14,23-24	259
23,34	94	14,26	260
23,46	94	15,10	259
24,49	94	15,20	259
		15,26	260
		16,13-14	260
<i>Giovanni</i>		17,1	280
1,7	259	19,35	259
1,14	303, 304	20,30	96
1,19	259, 281	20,30-31	275
2,11	96, 275	20,31	96
2,23	96, 275	21,24	259
3,11	259		
3,32	259		
3,33	259	<i>Atti degli Apostoli</i>	
4,35	275	2,11	283
5,1-21	274	2,22	274
5,17	96	2,22-36	258
5,31	259	2,36	303, 304
5,32	259	3,8-9	53
5,34	259	3,12-26	258
5,36	259	3,14	129
6,16-21	71	3,16	98, 190, 278
7,31	96, 275	4,9-12	274
8,13	259	4,31	258
8,14	259	5,1-11	74
8,17	259	6,2	258

6,5-8	98	1,24	117
7,52	129	1,26	117
8,14	258	1,28	117, 188
9,36-43	275	2,2	117
10,36-41	258	2,5-11	117
10,38	274	2,15	167
11,1	258	2,16	117
13,5	258	2,17	140
13,7	258	2,23	140
13,12	275	3	122, 125, 130, 132, 140, 145, 173, 242, 288, 295
13,16-39	258		
13,46	258		
14,3	274	3,1-7	110
16,18	274	3,3	112, 113, 125
16,25-34	275	3,4	122
17,22-31	258	3,5	113, 122
19,11-20	275	3,7	122
19,20	91	3,20	117, 122, 167
20,28	135	3,21	113, 118, 120, 121, 138, 288
22,14	129		
22,18	259	3,21-22	91, 121, 122
		3,21-26	116, 141, 142
		3,22	19, 20, 106, 113, 114, 115, 116, 118, 121, 124, 130, 131, 141, 153, 177, 288
<i>Romani</i>			
1,1	91, 187	3,23	130
1,5	108, 136, 137, 145, 166, 186	3,23-26	140
1,8	112, 113, 137	3,24	130
1,8-12	145	3,24-25	118, 138
1,9	187	3,24-26	130, 194
1,12	112, 137	3,25	114, 115, 130, 131- 135, 137, 141, 191, 298
1,16	153		
1,16-17	117	3,25-26	20
1,17	20, 91, 113, 118, 125-131, 139, 153, 172, 191, 231		
1,18	117		

3,26	19, 106, 107, 115, 116, 138, 139, 151, 288	5,1	139
		5,2	188, 201
		5,6-11	121, 131
3,27	140	5,8	132
3,27-31	140, 142	5,9	135
3,28	167	5,12-21	142, 153
3,30	131, 139, 141	5,13	117
3,31	131	5,15	113
4	29, 128, 144, 145, 153	5,17-19	108
		5,18	129, 136
4,1-5	144	5,19	136
4,3	114, 147	6	156, 157, 159
4,4	146	6,1	153
4,5	112, 114, 128, 148, 152	6,1-11	179
		6,3	157
4,10-12	147	6,4	157
4,11	91, 153	6,8	114
4,12	112, 113, 139	6,12	158
4,13	91	6,15	153
4,14	139	7,7-25	159
4,15	117	8	158
4,16	112, 139, 150, 151, 166, 170	8,2	159
		8,9	113
4,16-22	152	8,10-11	159
4,17	114, 152	8,11	139
4,17-22	148	8,13-18	159
4,17-24	175	8,14	113
4,18	114, 148	8,14-17	159
4,18-21	145	8,20	190
4,19	188	8,23	159
4,20	188	8,24-25	159
4,21	148	8,26-27	159
4,22	148	8,35	113
4,23-25	129	9,30	139
4,24	114, 153	9,32	139
5	135, 136	9,33	114, 153

10,3	113	6,19	292
10,4	153	7,25	125
10,6	139	7,40	113
10,9	114	8,2-3	189
10,10	114	9,10	190
10,11	114, 153	9,12	187
10,16	108, 114, 137, 166	9,21	113
10,17	166	10,13	125
11,20	188	12,3	113, 139
11,23	137	12,9	65, 209, 295
11,30-31	137	12,13	181
11,33	189	12,17	166
12,1-15,13	192	13,2	65, 83, 93, 98, 194, 209, 278
14,23	139	13,12	189
15,16	91, 187	14,22	153
15,18	137	14,36	258
15,19	113	15,10	113
16,19	137	15,14	112
16,20	113	15,17	112
16,24	113	15,21-23	142
16,26	108, 136, 145, 166, 186	16,13	188
		16,23	113
<i>1 Corinzi</i>			
1,4	113	<i>2 Corinzi</i>	
1,9	125	1,5	113
1,21	153	1,12	113
2,5	112	1,17-22	191
2,11	113	1,18	125
2,14	113	1,24	112, 188
2,16	113	2,12	187
3,10	113	2,14	189
3,16	113	2,17	258
4,2	125	3,3	113
4,17	125	3,17	113
6,11	113	4,2	258

4,4	187		161, 162-178, 337, 338
4,5	139		
4,6	189	2,16-20	180
4,10	113	2,17-19	179
4,10-11	139	2,19-20	175, 179
4,13	191	2,20	19, 20, 106, 115, 160, 177, 179, 281
5,14	113		
5,16-21	142	2,20-21	161
5,21	113, 129	2,21	113, 161
6,1	113	3	29, 151
6,15	125	3,1-5	161, 163-178, 181
8,1	113	3,2	161, 167, 175, 191
8,9	113	3,2-5	174
9,13	187	3,5	161, 167, 175, 191, 275
9,14	113		
10,5	189	3,6	114, 164, 168, 172
10,14	187	3,6-9	170, 173, 175, 178
10,15	112	3,6-4,7	168
11,4	139	3,7	139, 151, 166, 169, 176
11,10	113		
12,9	113	3,8	173
13,13	113	3,9	125, 139, 151, 166, 169, 176
		3,10	161, 167, 171
<i>Galati</i>			
1	183, 189	3,10-11	161
1,6	113	3,10-12	163
1,6-9	161	3,10-13	171
1,7	187	3,10-14	174, 175
1,11-17	132, 164, 168	3,11	139, 173, 177, 191, 231
1,12	166	3,11-12	171
1,15	189	3,11-14	180
1,15-16	171	3,12	139, 166, 173
2,15-20	160	3,13-14	175
2,16	19, 20, 106, 107, 114, 115, 139, 160,	3,13-16	161
		3,13-29	163

3,14	168, 171, 172, 173, 174, 191	5,1-11	161
		5,1-12	181
3,15	174	5,5	139
3,16	174	5,6	137, 166
3,17	174	5,13	190
3,17-18	174	5,22	125
3,18	161, 169	6,2	113
3,19-20	161	6,12	113
3,19-24	174	6,14	113
3,19-25	174	6,17	139
3,20	188	6,18	113
3,21	161		
3,21-22	160-161	<i>Efesini</i>	
3,22	19, 20, 106, 114, 115, 139, 153, 160, 161, 171, 175, 176, 177, 178, 179, 181	1,1	198, 202
		1,4-5	198
		1,4-6	200
		1,4-8	200
3,23-24	173	1,5	202
3,23-25	161, 166, 175, 180	1,6	198
3,23-26	177, 191, 293	1,7	198, 202, 203
3,23-28	288	1,7-8	198
3,23	171, 175	1,9	198
3,24	139	1,11-12	198
3,24-25	175	1,13	198, 200
3,25	167	1,13-14	198
3,26	19, 106, 114, 180, 288	1,13-15	204
		1,15	114, 145, 198, 202
3,27	180	1,17-23	198
3,28	180	1,18	198
4,3	161	1,19	198, 202
4,4-7	161	1,20	203
4,6	113, 181	2,1	198
4,8-11	181	2,1-10	199
4,9-10	161	2,1-18	203, 204
4,9	189	2,4	202
4,21	161	2,5	198, 199

2,6	198, 199	4,5	198, 206
2,7	198	4,7	199, 202, 204
2,8	198, 199, 200, 201, 202, 204, 206	4,11-12	198
		4,12	200, 202
2,9	200	4,13	198, 202, 204
2,9-10	200	5,11	200
2,10	198, 200	5,20	202
2,11-17	198	5,21	202
2,13	202	6,6	202
2,13-17	204	6,10-17	198
2,16	202	6,11	201
2,18	198, 201, 202, 203	6,13	201
2,19-22	198	6,16	198, 200, 201, 204, 206
3,1	202		
3,2	205	6,21	198
3,3	205	6,23	198, 201, 204
3,4	202, 204		
3,5	205	<i>Filippesi</i>	
3,5-6	198	1,6	187
3,6	198, 202	1,8	113, 187
3,7	199	1,10	187
3,8	202, 204, 205	1,19	113, 187
3,9	205	1,25-26	145
3,10	202	1,27	113, 187, 188, 191
3,11	197, 205	1,27-29	190
3,12	19, 106, 112, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 206	1,29	114, 188
		2	186, 187
3,14-21	203	2,1	187
3,16	198, 202	2,5	187
3,16-17	203	2,6	183
3,16-19	205	2,6-11	136, 185, 186, 194
3,17	198, 202, 203, 204, 205	2,7	304
		2,8	108, 136, 186, 187
3,18-19	198	2,16	187
3,19	202, 204	2,17	112, 145
		2,30	187

3	182, 186	4,7	190
3,3	113	4,14	114
3,6	183, 184	5,24	125
3,7	183	5,28	113
3,7-8	184		
3,8	183, 187, 188-189	<i>2 Tessalonicesi</i>	
3,8-10	182	1,3	112
3,9	19, 20, 91, 106, 115, 182, 184, 186, 187, 189	1,8	187
		2,13	114
3,10	189	<i>1 Timoteo</i>	
3,12	184, 189	1,1	215
3,14	184	1,2	206, 210, 215
3,18	113, 187	1,3	216
4,13	186	1,4	206, 207, 210
4,23	113, 187	1,4-7	213
		1,5	206, 214
<i>Colossesi</i>		1,6	215, 216
1,4	112, 114	1,10	210
2,5	112	1,11	206, 208
2,12	114	1,12	206, 208, 214, 215, 216
		1,12-17	208
<i>1 Tessalonicesi</i>		1,13	206, 208
1,2-3	145	1,14	114, 207, 208, 210, 211, 215, 279
1,3	112, 137, 145, 166	1,15	206, 210, 215, 216, 249
1,7	114, 153	1,16	206, 208, 211, 216
1,8	112	1,17	216
1,10	139	1,19	206, 214
2,8-9	187	2,2	207
2,10	153	2,3	214, 215
2,13	153, 166	2,4	215, 216
3,2	112, 187	2,5	215
3,5	112	2,7	206, 216
3,6	112		
3,7	112		
3,10	112		

2,8-15	213	5,21	213
2,10	213	5,24	216
2,15	206, 213, 214, 217	5,25	213
3,1	206, 210, 249	6,1	208
3,1-7	213	6,1-2	213
3,6	216	6,2	206
3,7	216	6,3	210, 211, 214
3,8	211	6,3-5	213
3,8-13	213	6,6	214
3,8-16	211	6,9	216
3,9	206, 210, 211	6,9-10	213
3,10-12	211	6,10	206, 210
3,11	206	6,11	206, 213, 214, 216
3,13	114, 206, 207, 209, 210, 211, 279	6,12	206, 210, 213, 216
		6,13	211, 215, 261
3,16	206, 207, 211	6,17	216
4,1	206, 210	6,17-19	213
4,1-3	213	6,18-19	214
4,3	206, 216	6,19	216
4,5	217	6,20-21	213
4,6	206, 210	6,21	206, 210
4,6-8	213		
4,7	213	<i>2 Timoteo</i>	
4,8-16	214	1,1	206, 207, 217
4,8-12	213	1,3	213, 214
4,9	206, 210, 249	1,5	206, 207
4,10	206, 213, 215, 216	1,6	212, 217
4,11-16	213	1,7	212, 215
4,12	206, 213, 214	1,8	211, 213
4,14	207, 217	1,8-11	212
5,1-16	213	1,8-14	212
5,8	206, 210	1,9	211, 212, 215
5,10	213	1,9-10	212, 215
5,12	206	1,10	215, 217
5,16	206	1,11	212, 216
5,17-24	213	1,12	206, 212, 216

1,12-14	212	4,6-8	214
1,13	114, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 279	4,6	213
1,13-14	213	4,7	206, 210, 262
1,14	212, 216, 217	4,10	216
2,1	207, 211, 215	4,11	216
2,2	206, 217	4,12	216
2,3	213	4,17	215, 217
2,3-6	213, 214	4,18	215, 216
2,8	215	4,22	211, 215
2,10	207	<i>Tito</i>	
2,11	206, 210, 249	1,1	112, 206, 210
2,12	213	1,3	206, 215
2,13	206	1,4	206, 210, 211, 215
2,14-3,9	213	1,5-6	213
2,15	213	1,6	206
2,18	206	1,7-9	213
2,20	216	1,9	206, 210
2,21	213, 216	1,10-16	213
2,22	206, 213, 214, 216	1,13	206, 210
2,26	216	1,15	206
3,6	216	2,1	210, 213
3,7	216	2,2	206, 210
3,8	206	2,2-10	213
3,10	206	2,7	213
3,10-17	213	2,8	210, 213
3,12	217	2,10	206, 215
3,14	206	2,11	215
3,14-17	213	2,13	215
3,15	114, 206, 207, 210, 211, 216, 279	2,14	215
3,16	213, 217	3,1-2	213
4,3	210	3,4	215
4,3-4	213	3,4-7	215
4,5	213	3,5	207, 217
		3,6	215, 217
		3,8	206, 210, 213, 249

3,9	213	307, 308, 309, 310, 311, 313, 324	
3,12	216		
3,14	216	3,5	225, 228
3,15	206, 210	3,6	221, 222-229, 230
		3,12	225
<i>Filemone</i>		3,12-19	263
5	114	3,14	236
6	112	3,19	225
		4,2	225
<i>Ebrei</i>		4,3	225
1,2	223	4,14-16	222
1,3	236	4,15	223
1,4	304	4,15-16	224
1,4-14	222	5,1-2	224
1,5-6	223	5,5	223
2	229, 324	5,7-8	240
2,1-4	222	5,7-10	223, 240
2,7	222	5,8-9	223
2,9	222	5,8-10	224
2,9-10	223	5,9	239
2,9-18	225	6,1	225
2,10	222, 223, 226, 239	6,1-8	263
2,10-17	239	6,1-12	222
2,10-3,6	222	6,12	225
2,11	222	6,20	240
2,13	238	7,1-18	229
2,14	222	7,8	233
2,17	221, 222-229, 230	7,11-22	224-225
2,17-18	280	7,17	233
2,18	222, 223	7,23-26	223
3	229, 324	7,23-28	224
3,1-2	303, 304	7,25	224
3,1-5	223, 324	8,1-6	223
3,1-6	18, 228, 276	8,1-10,18	229
3,2	221, 222-229, 230, 297, 303, 304, 306,	9,11-14	223, 224
		9,11-28	234

10,5	222	11,13	225, 233, 237, 238
10,10-21	223	11,13-16	232, 233, 234
10,15	234	11,17	225
10,19-25	225, 230	11,20	225
10,19-31	222	11,21	225
10,19-39	232	11,22	225
10,21	228	11,23	225
10,22	225	11,23-28	228
10,23	225, 229	11,24	225
10,26-31	230, 263	11,26	233
10,32	231, 241	11,27	225
10,32-36	241	11,28	225
10,32-39	222	11,29	225
10,34	232	11,30	225
10,35	232	11,31	225
10,35-36	231	11,33	225
10,36	232, 234	11,35	233
10,38	126, 225	11,35-38	233
10,39	225, 231, 233	11,39	225, 232, 233, 234, 237, 238
11	18, 231, 232, 233, 234, 235, 238	11,40	238
11,1	225, 232, 234, 235, 236, 237, 238, 240	12	29
11,1-3	232	12,1	238, 239, 320
11,2	233, 234	12,1-2	18, 240, 281
11,3	225	12,1-11	222
11,3-38	232	12,2	18, 221, 225, 229-241, 313, 314, 319
11,4	225		
11,4-5	234	12,2-3	241
11,5	225	12,3	241
11,6	225	12,4	241
11,7	225, 240	12,7	241
11,8	225	12,22-24	238
11,9	225	12,28	240
11,10	233	13,7	225
11,11	148, 225, 229	13,8	340

<i>Giacomo</i>		5,10	259
1,1	266	5,11	259
1,6-8	266	5,12	259
1,7	266		
1,8	283	3 <i>Giovanni</i>	
2,1	113, 265, 266	12	259
2,19	33		
2,21-25	266	<i>Apocalisse</i>	
3,9	266	1,1	256
4,8	283	1,2	256, 259, 260
4,10	266	1,3	257, 261
4,15	266	1,4-5	248
5,4	266	1,5	18, 247-250, 251, 253, 254, 255, 256, 260, 262, 319
5,5	266		
5,6	129	1,5-6	248, 249
5,7	266	1,6	248
5,7-8	266	1,7	247
5,8	266	1,9	246, 256, 258, 260
5,10	266	1,16	247
5,10-11	266	2,2-3	246
5,11	266	2,3	253
5,14	266	2,5	246, 247, 263
5,15	98, 266	2,6	246
5,17-18	266	2,7	246
		2,9-10	246
<i>I Pietro</i>		2,10	250, 254
3,18	129	2,10-11	246
		2,13	18, 113, 246, 249, 250, 253-255, 256, 261, 262, 319
<i>I Giovanni</i>			
1,9	289	2,14-15	255
2,1	129	2,14-21	246
2,4	259	2,16	246, 247, 263
2,5	259	2,17	246
3,23	259	2,19	246, 254
4,21	259		
5,9	259		

2,22-23	246, 263	12,11	247, 253, 258, 260
2,25	246	12,17	246, 256, 260, 261
2,26-28	246	13,7	246
3,1	246, 263	13,8	247
3,4-5	246	13,10	254, 261, 262
3,7	251	13,11	247
3,8	253, 254, 258, 261	14,1	247
3,10	246, 258, 261	14,4	247
3,11	247	14,9-11	246, 263
3,12	246	14,10	247
3,14	18, 250-251, 253, 254, 260, 262, 319	14,12	18, 113, 253, 254, 255, 256, 260, 262, 319
3,16	261	14,12-13	253, 283
3,20	247	14,13	246
3,21	251	14,19-20	246, 263
5,6	247	15,2-4	246
5,8	247	15,3	247, 251
5,9	135, 247	15,16-18	246
5,10	249	15,21	246
5,12	247	16,1-21	263
5,13	247	16,6	253
6,1	247	16,7	251
6,9	256, 258, 260	17	249
6,9-11	246	17,6	249, 250, 253, 256
6,10	246, 251, 263	17,14	247, 250, 254
6,12-17	246, 263	17,17	257
6,16	87, 247	18,1-24	263
7,9	247	18,24	246, 253
7,10	247	19,2	251, 253
7,14	246, 247	19,7	247
7,17	247	19,9	247, 249, 257
9,3-6	246, 263	19,10	256, 258, 260
9,18	246, 263	19,11	18, 251-253, 254, 262, 319
11,1-11	249	19,11-21	251, 252
11,1-14	249	19,13	257
11,7	249, 260		

20,4	246, 253, 256, 257, 260	54,21	35, 36
		73,1-2	88
20,4-6	249		
21,5	249, 254, 257	<i>4 Baruc</i>	
21,8	69, 254	6,6-7	36
21,9	247	6,7-8	35
21,14	247	9,15	297
21,22	247		
21,23	247	<i>1 Enoc</i>	
21,27	247	1,3	86
22,1	247	1,6	86
22,3	247	38,2	129
22,6	249, 254, 257	39,6	38, 129, 194
22,7	247, 257, 261	43,4	35
22,9	257, 261	46,8	35
22,10	257	52,6	86
22,12-13	247	58,5	35
22,16	256	61,4	35
22,18	257	61,11	35
22,18-20	260	63,5	35
22,19	257	63,7	35
22,20	247, 256	69,24	35
22,21	256	83,8	38, 194
		108,11	35
		108,13	35, 37, 91
Apocrifi e deuterocanonici dell'Antico Testamento			
		<i>2 Enoc</i>	
		35,2-3	35
<i>Apocalisse di Elia</i>		51,2	35
2,34	87	51,5	35
		61,5-62,1	35
<i>1 Baruc</i>		62,1-2	36
5,7	85		
		<i>4 Esdra</i>	
<i>2 Baruc</i>		6,5	35, 36
54,16	35, 36	6,28	35

7,33-34	35	2,11	36
7,123	88		
8,23	84	<i>4 Maccabei</i>	
9,6	88	1,11	133
9,7	35, 36	5,16	134, 138, 194
13,23	35	5,25	134, 194
13,50	88	6,28-29	133
		7,9	134
		7,10	194
<i>Giubilei</i>		7,11-14	194
14,21	35, 144	7,16-19	194
17,15	28, 35	7,19	134
17,17-18	143-144	7,21	134
18,16	28, 35, 144	7,21-22	194
19,8-9	144	9,2	138
23,29-30	88	13,12	194
27,17	36	15,9-10	138
		15,24	134, 194, 280
<i>Giuditta</i>		16,18-20	194
14,10	35, 37, 41	16,18-23	36, 101, 133-134,
			194
<i>Lettera di Aristeo</i>		16,20-23	134
261	35	16,22	41, 134
		17	135
<i>1 Maccabei</i>		17,1-2	36, 194, 280
2,52	28, 143	17,2	41, 134
2,59	134	17,9	238
3,13	36, 41	17,20-22	133, 194
14,35	39	18,11	194
14,41	39		
		<i>Martirio di Isaia</i>	
<i>2 Maccabei</i>		1,9	36
1,2	29, 144	2,9	36
15,7	36	6,3	36
		6,6	36
<i>3 Maccabei</i>			
2,7	36, 41		

<i>Odi di Salomone</i>		14,1	124
4,3	38, 194	15,1	124
4,5	38, 194	17	38, 194
8,10	38, 194	17,3	124
29,6	36	17,10	124
39,5	38, 194	17,24-27	252
39,8	285	17,34	38, 103, 124, 194
39,9-13	73	17,39	38, 124
39,13	38, 194, 285	17,39-40	103, 194
		17,40	38, 124, 252
<i>Oracoli sibillini</i>		18,3	124
3,69	36, 41		
3,74	36, 41	<i>Sapienza</i>	
3,284	36, 41	1,2	36, 41
3,376	36	3,9	36, 37, 41
3,584-585	36, 37, 91	3,14	36, 41
3,724	36	12,2	36, 41
3,775	36	12,17	36, 41
4,40	36, 41	14,5	36
4,52	36, 41	14,28	36
5,161	36, 41	16,26	36, 37, 41
5,284	41		
5,284-285	36	<i>Siracide</i>	
5,462	36	1,14-15	36, 41
8,251-259	36, 277	1,27	36, 41
8,258	299	2,6-10	36, 41
8,273-274	72-73	2,13	36, 41
8,273-278	277	4,16	36, 37, 41
		6,7	36
<i>Salmi di Salomone</i>		7,26	36
5,14	124	11,21	36, 41
6,6	124	12,10	36
8,28	124	16,3	36
8,31	124	17,14	36
9,10	124	25,12	36, 41
11,1-6	85	32,24	36, 41

44,19-21	29, 144, 148	Rotoli del Mar Morto,
45,4	36, 41	Giuseppe e Filone
48,22	36	
49,10	36, 41	<i>Filone</i>
51,1	36, 41	Abr. 268 41
		Abr. 270 42
<i>Testamento di Aser</i>		Abr. 273 29, 143,
7,7	36, 143	149
		Conf. Ling. 31 41
<i>Testamento di Dan</i>		Praem. 27 41
5,13	36, 37, 41	Rer. Div. Her. 90 42, 147
6,4	36, 37, 41	Rer. Div. Her. 91 42
		Rer. Div. Her. 94 29, 143
<i>Testamento di Giacobbe</i>		
7,11	36	<i>Giuseppe</i>
		Ant. 2,218 41
<i>Testamento di Isacco</i>		Ant. 2,272 41
1,6-7	36, 37	Ant. 2,283 41
1,8	36, 37, 91	Ant. 17,179 41
		Ant. 17,284 41
		Ant. 19,16 107
<i>Testamento di Mosè</i>		<i>Rotoli del Mar Morto</i>
10,1	86	1 QH 17,13 36
10,3-4	86	1 QM 13,2-3 36, 101
<i>Testamento di Zabulon</i>		1 QpHab 7,17 37
9,8	88	1 QpHab 8,1-3 36, 126, 128
		4Q521 88
<i>Tobia</i>		Frammento (grotta 1) 38
14,4	36, 41	
<i>Vita di Adamo ed Eva</i>		Testi rabbinici
29,7	35	
		<i>Mekilta</i>
		Beshallah
		su Es 14,15 29, 143, 148

Beshallah		Taan. 8a	100
su Es. 14,31	29, 31, 143,		
	148, 170	<i>Targumim</i>	
Vayassa su Es. 16,4	100	Tg. Is. su 11,4	39, 194
Vayassa su Es 16,27	100	Tg. Onq. su Gen 15,6	143
		Tg. Onq. su Gen 21,6-7	148
		Tg. Ps.-J. su Gen 15,6	29, 143, 148
		Tg. Ps.-J. su Gen 21,2	144-145
<i>Midrashim</i>			
Gen. R. 53,6-9 (su 21,2-3)	144		
Gen R. 66,8 (su 22,11)	123		
Gen. R. 95,1 (su 46,28)	77		
Es. R. 23,1-15 (su 15,1)	143,170	Padri apostolici	
Lev. R. 8,2 (su Gdc 13,25)	87		
Qo. R. i,4,2 (su 1,4)	77	<i>Barnaba</i>	
Qo. R. iii,9,1 (su 3,9)	38, 194	1,4	292
Midr. Sal. su Sal 31,23	101	4,8	293
Tanh. B. su Sal 146,8	77	6,3	293
		6,7	292
		6,9	292, 293
<i>Mishnah</i>		6,14	292
Abot 5,18	31	6,15	292
Abot 5,19	30	6,17	293
Kidd. 4,14	30	7,2	293
Meg. 3,4	31	8,5	293
Rosh Hash. 2,9	31	9,4	293
Sanh. 1,6	31	11,8	293
Sot. 9,12	100	11,11	293
Joma 3,8	31	12,2-3	293
Joma 4,2	31	12,7	293
Joma 6,2	31	13,7	293
		16,1-2	292
<i>Talmud Babilonese</i>		16,6-10	293
B.M. 59a-59b	87	16,7	293
B.M. 87a	144	19,7	293
Ber. 24b	100		
Shabbat 97a	170	<i>I Clemente</i>	
Sota 9b	87	Iscr.	295
Sota 48b	100		

3,4	296	Magn 1,1-2	288
7,4-6	295	Filad 8,2	284, 288
16,1-3	295	Filad 9,1	289
21,6	295	Rom iscr.	287, 288
24,1	295	Smirn. 1,1	284
27,1-3	296, 299	Trall. 6,1	287
32,3-4	295-296	Trall. 8,1	287
35,1-2	296	Trall. 13,2-3	289-290
36,1	289		
36,1-3	295	<i>Martino di Policarpo</i>	
38,1	295	1,2	281
42,1-3	295	2,2-3	281
43	276	6,2	281
58,2	295	7,2	281
61,3	289	14,1-2	289
		14,2-3	281
<i>Didache</i>		17,3	281
10,2	297	19,1	281
		<i>Policarpo</i>	
<i>Erma, Pastore di</i>		Fil 10,1	282
Man. 9,1,7	279		
Man. 9,6-12	278-279		
Sim. 6,1,2	279, 283		
Sim. 6,3,6	283	Altri scrittori cristiani antichi	
Sim 9,16,5	283		
Vis. 4,1,1-4,2,5	282-283	<i>Agostino d'Ipbona</i>	
Vis. 4,1,1-4	299	De Pat. 17-18	314
Vis. 4,1,8	279	De Praed. Sanct. 3-7	314
Vis. 6,1,2	299	De Praed. Sanct. 31	314
		Enchiridon 31	314
<i>Ignazio</i>		<i>Apocrifo di Giacomo</i>	
Ef 1,1	283-284	13,32-39	296, 299
Ef 5,1-2	284		
Ef 16,1-2	286	<i>Arnobio</i>	
Ef 19,1-3	287	Adv. Nat. 1,42-43	274
Ef 20,1	286		

<i>Atanasio</i>	10	71, 98
contra Arianos 2,1	304	11
contra Arianos 2,1-10	276	15
contra Arianos 2,6	304-305	16
contra Arianos 2,8	304	17
contra Arianos 2,9	305-306	21
contra Arianos 3,26	310	23-24
contra Arianos 3,54-58	310	26
contra Arianos 3,55	307	
contra Arianos 3,57	310	<i>Atti di Tommaso</i>
De Inc. 15	274	20
De Inc. 18	274	33
De Inc. 29-31	311	36-38
De Inc. 50	311	41
De Inc. 55-56	311	53
Ep. Epict.	308	59
Syn. 39	311	65
Tom.	308	75
V. Anton. 78-80	311	107
V. Anton. 89	311	141
		150
		160
<i>Atti di Giovanni</i>		275
22	274	
23	275	
33	275	<i>Cipriano</i>
39	275	Ad Fort. 5
83	274	Ad Fort. 11
93	275	Ad Fort. 12
		De dom. or. 15
<i>Atti di Paolo</i>		De laude martyrii
37-43	275	282
		<i>Cirillo di Gerusalemme</i>
<i>Atti di Pietro</i>		Catech. 5,10-11
2	275, 289	295
4	275	<i>Clemente Alessandrino</i>
6	289	Paed. 1,6
		Paed. 1,8

Paed. 1,11	294	<i>Ilario di Poitiers</i>	
Prot. 12	289, 293-294	De Trin. 2,6	311
Strom. 2,11	294	De Trin. 3,26	311
Strom. 4,16	281	De Trin. 9,40	312
		De Trin. 9,44	312
<i>Costituzioni apostoliche</i>		De Trin. 10,44	312
7,26,1-3	297, 299	De Trin. 10,44-45	307
		De Trin. 10,46	312
<i>Epifanio di Costanza</i>		De Trin. 11,7	312
Anc. 65	298		
		<i>Ireneo</i>	
<i>Eusebio</i>		Haer. 2,32	274
Hist. Eccl. 1,13	274	Haer. 4,26	270
Hist. Eccl. 2,3	274	Haer. 4,37,5	294
		Haer. 5,20	270
<i>Giustino Martire</i>		<i>Martirio di Pietro</i>	
Apol. 1,30-31	274	7	296-297
Apol. 2,6	274		
Dial. 33	274	<i>Origene</i>	
Dial. 69	274	Comm. in Joh. 6,6	281
		Comm. in Joh. 10,44	275, 280
<i>Gregorio Nazianzeno</i>		Comm. in Matt. 13,3-7	277
Ep. 101	309	Comm. in Rom. 4,5	295, 299
Orationes 29,18	313	Contra Celsum 1,38	274
Orationes 29,19-20	313	Contra Celsum 1,67	274
Orationes 30,16	313	Contra Celsum 2,33	274
		Contra Celsum 2,48	274
<i>Gregorio Nisseno</i>		Contra Celsum 3,24	274
Eun. 2,1	313	Contra Celsum 3,28	274, 275
Eun. 2,11	313	Contra Celsum 3,39	295
Eun. 5,5	314	De oratione 10	289
Eun. 6,2	314	De oratione 13,1	280
Or. Catech. 23	274	De oratione 15	289
Or. Catech. 34	274	De prin. 3,5	280-281
		Exc. in Ps. 23	295

Mart. 2	280	<i>Epitteto</i>	
Mart. 4	281	Diss. 1,4,18-19	44
Mart. 12	281	Diss. 2,4,1-3	44
Mart. 27	280	Diss. 2,14,13	44
Mart. 29	280	Diss. 2,22,25-27	44
Mart. 37	280	Diss. 4,1,126	44
Mart. 42	280	Diss. 4,3,7	44
Mart. 50	280		
Sel. in Sal. 39	295	<i>Erodoto</i>	
		1,158	42
		<i>Tertulliano</i>	
Adv. Marc. 4,35	289	<i>Euripide</i>	
Apol. 23	274	Ione 557	42
De carne Christi 11,6	290	If. Taur. 1475-1476	42
De resurrectione carnis	290		
Haer. 19-29	270	<i>Filostrato</i>	
Haer. 20	285	Ep. 33	44
		<i>Iscrizioni Greche</i>	
<i>Vangelo di verità</i>		4,1,121,A,3	43
20,10-14	279-280		
		<i>Pausania</i>	
Testi classici, ellenistici, gnostici e altri testi antichi		Descriptio	
		Graeciae 6,26,2	43
		<i>Plutarco</i>	
<i>Aristide</i>		Alex. 27,1	44-45
Pan. Or. 155	44	Alex. 75,2	44-45
		Cor. 38,3	45
<i>Aristotele</i>		Moralia 17b	44
Ret. 2,17	43	Moralia 165b	44
		Moralia 166d	44
<i>Corpo ermetico</i>		Moralia 170-171	44
1,26	43	Moralia 359-360	45-46
1,31	43	Moralia 377c	44
9,10	42	Moralia 396d	44

Moralia 398e	45
Moralia 402b	44
Moralia 402e	46
Moralia 407a	44
Moralia 549b	44
Moralia 756a-b	46
Moralia 756b	44
Moralia 1101c	45
<i>Polibio</i>	
Hist. 10,2,10-11	43
<i>Senofonte</i>	
Ap. 15	42
Mem. 1,1,5	42
<i>Sofocle</i>	
Fil. 1374-1377	43-44
<i>Strabone</i>	
Geog. 8,6,15	43
<i>Tucidide</i>	
Hist. 4,92,7	44
Hist. 5,104	44
Hist. 5,112,2	44

Indice tematico

Abramo	277-278, 297
nelle tradizioni giudaiche	28-32, 123-124, 133-135
in Paolo	129,143-153, 164, 168-178, 181-182, 194-195, 322, 324
Agostino	200, 294, 314-315
'āman, radice verbale	26, 28, 32, 33, 34, 35, 37, 39-40, 46, 47, 100, 122, 123-124, 126, 227
Ario, arianesimo	267-269, 297, 301-312, 321, 326
<i>credo</i>	26, 267, 311, 314
Davide	28-29, 38, 49, 77, 101-102, 103, 122-123, 276, 318
Davide, figlio di (messia davidico)	38, 49, 64, 77, 79, 101-102, 122-123
Dio	
comandamenti (<i>tas entolas tou theou</i>)	257-262
regno di -	46, 54, 83-90, 90-96, 96-99, 103-104, 318, 327
parola di - (<i>ton logon tou theou</i>)	257-262, 283
discepoli	
operatori di miracoli	49, 54-67, 68-69, 78, 98, 275-278
incomprensione/fallimento dei	54-61
mancanza di fede	56, 59-60, 64-67, 68-69, 70-74
discepolato	
nei sinottici	47-80, 103-104

- nelle pastorali 206-219
 in Ebrei 229-245
 in Apocalisse 246-250, 255, 261, 262-263
 nella letteratura extrabiblica 273-286
- exempla fidei* 233, 237, 239
- fede (1)
 definizioni 15, 24-27, 27-39, 39-45, 267-270, 297-300, 300-305, 325-329
 dono divino/origine della - 37, 64-65, 91, 198-201, 211, 277, 295, 296
 dubbio, rapporto con la - 37, 71-72, 91-93, 278, 282-283
 paura, rapporto con la - 68-72, 92
 interpretazioni meritorie della - 28, 31-32, 36, 108-109, 111, 119, 126-128, 143, 146-147, 170-171
 messia, prerogativa del - 37-38, 46, 49, 324
 presentazioni narrative della - 28-32, 47, 99-104
 natura performativa della - 56-61, 64-67, 68-69, 70-74, 76-77, 79, 92, 96-99
 natura di richiesta della - 56-61, 63-67, 79
- fede (2)
 nell'insegnamento e ministero di Gesù 81-99
 in Matteo 63-67, 74, 77-80
 in Marco 57, 74-77
 in Efesini 196
 nelle pastorali 206-207
 in Ebrei 224, 232-238, 245
 in Apocalisse 254
 nella letteratura classica 42-45
 nella letteratura giudaica antica 28-39, 39-42
- fidei commissum* 176
- fides, fidelis* 279, 281, 282, 285, 289, 311, 312, 314
- fides qua creditur* 269, 270-271, 315, 320, 327
- fides quae creditur* 136, 188, 210, 269, 270-271, 315, 325, 327
- formule di fede 267-270, 300, 325-329
- Gesù
 Abramo, confronto con 151-153, 168-178, 181-182, 322, 324

- rilevanza antropologica di 15-18, 49-50, 80, 103-104, 111, 223-229, 246-247, 276, 290, 307, 325-329
- corrispondenza con i discepoli 23-24, 49-50, 52-67, 67-74, 74-80, 95, 98, 103-104, 238-241, 243, 275-286
- Davide, confronto con - 101-103
- esorcista 49, 51, 52-67, 73, 88-90, 94, 97, 98, 102, 275
- fede incarnata 51, 97, 110, 242, 263, 267, 285
- guaritore 52-67, 76, 82, 88-99, 275, 277-278
- assise celeste/intercessione di - 223, 242, 246-247
- ministero da sommo sacerdote 223-229, 229-245, 262, 270-273, 289, 293, 304, 307, 313, 324
- Dio incarnato 16, 221-225, 233, 238, 276, 287, 290, 302-314, 321-327
- operatore di miracoli 26, 57, 59-60, 70, 72, 78, 97
- Mosè, confronto con 227-228
- prega Dio 61, 93-96, 100, 280, 312, 318, 325
- Figlio di Dio 15-16, 104, 179, 228, 302-314, 321, 325-329
- rilevanza teologica di - 15-19, 49-51, 80, 103-104, 111, 224-229, 246-247, 268, 286-315, 321-329
- testimone/testimonianza di (*tēn martyrian lēsou*) 247-253, 256-262
- Gesù, fede di (1)
 definizione della fede 207-212, 218, 262-263, 269-270, 285, 292-300, 325-329
- fede dei credenti, rapporto con la - 50, 111, 119-122, 126, 132-133, 138-139, 142, 146-149, 153-159, 196, 201, 246-247, 278-286, 292-300, 317-320
- funzione canonica della - 292-300
- tramite della fedeltà divina 19, 108-110, 122-142, 150, 165, 172-175, 182, 190, 242, 273, 289, 321-323, 327
- funzione esemplare della - 16-18, 50, 66, 70-71, 73-74, 78, 80, 99-104, 108-109, 238-245, 247-253, 261, 273, 275-286, 291, 312, 317-321
- natura inclusiva della - 111, 130, 142, 152-153, 178-182, 185, 190, 204-206, 215-216, 218, 292-300, 327
- metodologia per identificarla 20-27

- ubbidienza, rapporto con la - 108-109, 135-141, 186, 191-195, 205, 218, 240-243, 281, 289, 313, 321-327
- origini dell'interesse per la - 66, 103-104, 152, 297-300, 318-321, 322-324
- funzione paradigmatica della - 275-286, 291
- natura di partecipazione alla - 154-159, 179-182, 186, 190, 192-195, 278-286, 291
- preghiera, rapporto con la - 25-26, 59-61, 77-79, 278, 280
- problemi per la divinità di Cristo 15-16, 301-311
- significato soteriologico della - 152, 199, 210-212, 215-216, 238-239, 244, 283, 286-300, 327
- sofferenza e martirio, rapporto con la - 238-245, 246-263, 280-286
- funzione teologica della - 286-292
- che cosa ne fu 300-315
- Gesù, fede di (2)
- nella tradizione sinottica 81-104
- in Matteo 64-67, 67-70, 72-74, 77-80, 103-104
- in Marco 59-61, 67-70, 74-77, 103-104
- in Luca-Atti 67-70, 102, 278
- in Paolo (generico) 105-115, 191-195
- in Romani 122-142, 151-157
- in Galati 163-165, 168-182
- in Filippesi 185-191
- in Efesini 201-206
- nelle lettere pastorali 206-219
- in Ebrei 224-229, 238-241, 241-245
- in Apocalisse 247-253, 253-262, 262-263
- Gesù, fede di (3)
- negli Atti di Pietro 289
- negli Atti di Tommaso 282
- nell'Apocrifo di Giacomo 296
- nelle Costituzioni Apostoliche 297
- in Atanasio (e Ario) 301-311, 326
- in 4 Baruc 296
- in Clemente Alessandrino 281, 288-289, 293-294
- in Clemente Romano 295-296

- in Cipriano 281-282
- nella Didaché 297
- nell'Epistola di Barnaba 292-293
- nel Vangelo di Verità 279-280
- in Ilario di Poitiers 311-312
- in Ignazio d'Antiochia 283-284, 286-287
- nel Martirio di Pietro 296-297
- nelle Odi di Salomone 73, 284-285
- in Origene 277-278, 280-281, 295
- in Policarpo 282
- nel Pastore di Erma 278-279, 282-283
- negli Oracoli Sibilini 72-73, 276-277
- in Tertulliano 285, 290
- Gesù, miracoli di (1)
- come autenticazione 51, 68, 73, 103, 275, 301
- contesto escatologico/messianico dei - 77, 83-90, 99
- loghia della fede, rapporto con i - 52, 70, 77, 78, 81-99, 103, 277-278
- eseguiti dalla fede 25-26, 59-61, 66, 69-71, 72-74, 97-99, 104, 277-278
- tecnica e *Heilungsworten* 59-61, 69, 94-95, 98, 99, 277
- Gesù, miracoli di (2)
- "guarigione del ragazzo posseduto" 52-67, 277-278
- "tempesta sedata" 67-70, 277
- "camminare sulle acque" 71-74
- "avvizzimento del fico" 74-80
- Lutero, Martin 107
- ho martyrs ho pistos* (Ap 1,5; 3,14; 19,11) 247-253, 259-262
- messia/età messianica 37-38, 64, 77-79, 83-90, 101-104, 123-124, 129-135
- monte, montagne 36, 62, 78, 83-96, 277
- abbassamento/spostamento delle - 65, 69-70, 76-80, 83-96, 277-278, 294
- Mosè 29-34, 41, 49, 102, 134, 146, 227-228, 267, 276, 304, 320
- Pelagio, pelagianesimo 200, 294, 314-315
- Pietro 51, 65, 71-74, 76, 82, 296

- ton tēs pisteōs archēgon kai teleiōtēn* (Eb 12,2) 238-241
tēs pisteōs autou (Ef 3,12) 196-206
tēn pistin Iēsou/mou (Ap 2,13; 14,12) 253-263
tēn pistin tou kyriou (Gc 2,1) 265-266
pistis Christou in Paolo
 questioni grammaticali, panoramica 111-115
 questioni teologiche, panoramica 108-111
 in Romani 116-159
 in Galati 160-182
 in Filippesi 182-195
 in fonti extrabibliche 282-283, 286-287, 288, 295, 296
pistis hē en Christō Iēsou (1 Tm 1,14; 3,13; 2 Tm 1,13; 3,15) 206-219
pistos archiereus (Eb 2,17) 221-229, 240, 244
 Riforma 107
 risurrezione 27, 47-48, 49-50, 79-80, 156-159, 244-245, 263, 319-321
 salvezza
 in Efesini 199, 203, 204
 nelle pastorali 212-216
 in Ebrei 221-227, 231, 238-241
 in Apocalisse 247-253
 in fonti extrabibliche 286-315
 nel giudaismo 142
 salvezza, interpretazione paolina della - (1)
 Adamo, uso di - 135-136
 Aqedah, influsso della - 134, 195, 324
 battesimo, ruolo del - 156-159, 180-182
 Cristo, morte di -, importanza della - 108-110, 119-122, 129-139, 152-159, 161, 172-179, 182-186, 192-195, 321-323
 Cristo, fede nell'ubbidienza di -, importanza della - 108-109, 122-125, 131-138, 140-142, 151-157, 171-175, 187-191, 191-195, 321-324
 dono della fede-grazia 140-141, 150, 153-159, 168-178, 178-182, 191-195
 dimensioni forense/etica 128-129, 132, 141-142, 154-155
 gentili inseriti 139-142, 151-153, 161-176

- giustizia/fedeltà dell'alleanza di Dio 116-159, 163-172, 179-182, 184-191, 192, 321-323
 legge, ruolo della - 117, 119, 142, 161-163, 171-175
 legge, opere della - 108-109, 114-115, 119, 139-141, 162, 165-167, 186
 cristofania paolina, importanza della - 132, 142, 162-165, 171, 182-183, 207-209, 324
 precedenza della grazia 117, 120-121, 130, 138, 142, 144-145, 146-147, 163-165, 183
 promessa ad Abramo, importanza della - 147-153, 168-178, 321-323
 situazione al di fuori di Cristo 117-121, 162-163
 universale e completa in Cristo 119-121, 138-139, 152, 162-163, 172-178, 321-323
 salvezza, comprensione paolina della - (2)
 "per mezzo della fede che appartiene al vangelo" (Fil 1,27) 188
 "l'ascolto che scaturisce dalla fede" (Gal 3,2,5) 165-168
 "di essere conosciuto da Cristo Gesù mio Signore" (Fil 3,8) 188-189
 "il giusto vivrà per fede" (Rom 1,17; Gal 3,11) 125-131, 171-173
 "il vangelo che è Cristo" (Fil 1,27) 187-188
 "tramite la fede di Gesù a prezzo del suo sangue" (Rom 3,25) 131-135
 Spirito Santo 125, 129, 142, 158-159, 165-169, 174, 181, 192, 196-197
 timore 36, 40-41, 46, 55, 68-72, 88, 92, 230, 281, 297, 307, 312
 Tommaso d'Aquino 15-16, 337
 traiettoria, traiettorie 21-27, 270-273, 299, 317-327
 paradigmatica 275-286, 317-323
 teologica 286-292, 292-300, 321-324
 ubbidienza 27, 28, 34, 68-69, 87, 108-109, 143-145, 154, 161, 168, 177, 194-195, 281, 284, 293, 324

Indice degli autori citati

- Achtemeier, P.J., 60, 67, 75, 274
 Adamson, J.B., 266
 Aichinger, H., 53
 Allison, D.C. Jr., 65, 72, 83
 Amato, A. 336
 Anderson, H., 60, 68, 75, 222,
 238, 244, 247
 Anelli, A. 331
 Ardusso, F. 331
 Attridge, H.W., 221, 222, 223,
 225, 227, 228, 229, 232, 235,
 236, 237, 241
 Aune, D.E., 246

 Baillie, D.M., 17, 24
 Balthasar, H.U. von 334, 337,
 338
 Barclay, J.M.G., 117-118, 161,
 167
 Barr, J., 125

 Barrett, C.K., 119, 126, 133, 138,
 139, 143, 147, 149, 150, 161,
 169
 Barth, G., 42, 45, 63, 71-72, 83,
 184, 210
 Barth, K., 110-111, 129, 130
 Barth, M., 110, 121, 191, 200,
 201, 202, 203, 204, 261
 Bauckham, R., 246, 248, 256,
 261
 Beare, F.W., 72, 74
 Beasley-Murray, G.R. 88, 93, 246,
 250, 252, 254
 Beker, J.C., 132, 140, 151, 161,
 169, 174
 Berger, K., 64, 88
 Best, E., 55, 58
 Betz, H.D., 163, 165, 167, 171,
 175, 180, 181, 225
 Betz, O., 225

- Binder, H. 24, 36, 141, 155
 Black, C.C., 55
 Bligh, J., 129
 Bogdan, R.J., 24
 Boring, M.E., 246, 248, 252,
 253, 261
 Bornkamm, G., 64, 68, 91, 132,
 156, 175
 Borse, U., 163
 Bousset, W., 253, 254, 256
 Bowker, J., 100, 143, 145
 Braun, H., 17, 225, 227, 231,
 235, 243
 Brown, C., 274
 Brox, N., 209, 211, 212
 Bruce, F.F., 161, 163, 167, 168,
 172, 180, 181, 226, 227,
 236, 238
 Brueggemann, W., 28, 102
 Buber, M., 24, 29, 48, 91, 100,
 334, 335
 Buchanan, G.W., 236
 Bultmann, R., 18, 25, 81, 91,
 125, 136, 155, 175, 206,
 210, 211, 255, 320
 Burrige, R.A., 23
 Burton, E. de W., 25, 163, 166
 Büschel, F., 236, 237
 Busse, U., 53, 68, 70, 88, 97

 Caird, G.B., 248, 250, 251, 252,
 256, 259, 260
 Cairns, D.S., 17
 Campbell, D.A., 105, 108, 112,
 113, 120, 121, 129, 141,
 153, 167
 Canobbio, G. 332, 333
 Charles, R.H., 247, 251, 252,
 254, 255
 Childs, B.S., 195
 Chilton, B.D., 134
 Clements, R.E., 28
 Coda, P. 332, 336, 337
 Collange, J.-F., 183, 184, 185,
 187
 Conzelmann, H., 208, 209, 210,
 212, 213, 215
 Cook, M.L., 17, 25, 90, 243
 Coutts, J., 70
 Cranfield, C.E.B., 56, 57, 68,
 106, 117, 119, 120, 126,
 136, 146, 153
 Crosby, M.R., 225, 232, 235,
 237

 D'Angelo, M.R., 227
 Dahl, N.A., 93
 Daly, R.J., 134, 195
 Dautzenberg, G., 53, 64, 88,
 225, 233, 245
 Davids, P.H., 266
 Davies, G.N., 119, 120, 126,
 129, 137, 139, 143, 144,
 146, 150
 Davies, P.R., 134
 Davies, W.D., 63, 65, 72, 83,
 102, 135, 136, 146
 Deissmann, A., 111, 177, 179
 Delling, G., 89, 239
 Derrett, J.D.M., 76, 83, 85, 88
 Dewey, J., 75

- Dibelius, M., 68, 208, 209, 210,
 212, 213, 215, 266
 Dix, G., 301
 Dobschütz, E. von, 75
 Dods, M., 236
 Donahue, J.R., 102
 Donaldson, T.L., 84, 85, 171,
 174
 Doughty, D.J., 127
 Dragas, G.D., 302, 303, 305,
 306, 307, 308, 310
 Drane, J.W., 151, 161
 Duling, D.C., 64, 77, 88
 Dunn, J.D.G., 19, 20, 60, 93,
 105, 108, 111, 112, 113,
 115, 117, 118, 119, 121,
 124, 127, 130, 131, 136,
 138, 140, 142, 144, 153,
 156, 157, 159, 161, 162,
 163, 166, 167, 169, 175-176,
 181, 189, 191, 197, 261, 265
 Dunnill, J., 223
 DuPlessis, P.J., 238
 Dupont, J., 132

 Ebeling, G., 17, 18, 25, 26, 49,
 60, 65, 81, 84, 90, 91, 163,
 175, 243
 Ellis, P.F., 64
 Ernst, J., 183, 184, 185, 188,
 200
 Evans, D., 24

 Fee, G.D., 216
 Fiorenza, E.S., 248
 Fitzmyer, J.A., 53
 Flesseman-van Leer, E., 268,
 269, 270
 Foerster, W., 84
 Ford, J.M., 247, 250, 254
 Franklin, E., 24
 Friedrich, G., 166, 177, 178,
 187
 Frost, E., 275
 Fuchs, A., 63
 Fuchs, E., 17, 26, 243
 Fuller, R.H., 50, 88
 Furnish, V.P., 158

 Gadamer, H.-G., 22
 Galot, J. 338
 Gaston, L., 110, 119, 129, 137,
 140, 142, 143, 146, 150, 162
 Gatzweiler, K., 62
 Gaventa, B.R., 183
 Gerhardsson, B., 48, 62, 63, 65,
 72, 78, 79
 Gibbs, J.M., 77
 Gnifka, J., 77, 183, 184, 185,
 188, 203, 204
 Gogarten, F., 17
 Goodenough, E.R., 109, 120,
 177
 Goppelt, L., 81, 89, 91, 102
 Grant, R.M., 88
 Grässer, E., 222, 225, 226, 229,
 231, 233, 235, 237, 238,
 243, 245
 Greer, R.A., 227, 289, 303, 306
 Greeven, H., 62
 Gregg, R.C., 302, 304, 310
 Grillmeier, A., 268, 300, 308

- Groh, D.E., 302, 304, 310
 Grundmann, W., 135
 Guelich, R.A., 68
 Gundry, R.H., 63, 71, 78, 185
 Gunton, C.E., 300
 Guthrie, D., 165, 210, 212, 221, 247
- Hägglund, B., 268
 Hahn, F., 24, 57, 76, 83, 86, 93, 146, 147
 Hamm, D., 225, 229, 235, 237, 240, 245
 Hansen, G.H., 28, 144
 Hanson, A.T., 129, 130, 139, 146, 147, 167, 169-170, 171, 173
 Hanson, R.P.C., 267, 268, 270, 297, 303, 308
 Harder, G., 235
 Hart, T.A., 328
 Harvey, A.E., 89
 Hasler, V., 208, 213
 Hatch, W.H.P., 36, 42, 267
 Haussleiter, J., 19, 105, 109, 112, 129, 139
 Hawthorne, G.F., 182, 184, 188, 189, 190
 Hay, D.M., 40, 141, 153
 Hays, R.B., 105, 108, 109, 110, 117, 120, 121, 122, 129, 130, 138, 139, 142, 145, 150, 152, 165, 168, 169, 173, 175, 177, 178
 Headlam, A.C., 119
 Hebert, G., 110, 123, 125, 130
- Heidland, H.W., 143, 147
 Held, H.J., 62, 63, 64, 65, 71, 78
 Hengel, M., 24, 49, 300
 Henten, J.W. van, 132, 134, 194, 298
 Hermisson, H.-J., 24, 28, 81
 Heron, A.I.C., 302
 Hester, J.D., 151, 168, 173, 174
 Hick, J., 24
 Hiers, R.H., 76
 Hill, D., 64, 72, 133, 257, 259
 Holladay, C.H., 32
 Holtz, T., 252, 254
 Hooker, M.D., 57, 60, 70, 76, 77, 105, 108, 109, 111, 115, 120, 127, 136, 157, 164, 178, 183, 186, 190, 191
 Horning, E.B., 240
 Howard, G., 105, 107, 127, 140, 142, 164, 168, 169, 171, 172, 177, 194
 Hübner, H., 163
 Hughes, G., 222, 225, 239, 240, 241, 243, 245
 Hughes, J.J., 169, 174, 223
 Hughes, P.E., 222, 224, 226, 230, 234, 236, 239, 250, 252, 253, 255, 261
 Hull, J.M., 59
 Hultgren, A.J., 108, 111, 112, 113, 138, 177
- Jepsen, A., 25, 32
 Jeremias, J., 28, 81, 93
 Johnson, L.T., 108, 109, 121, 135, 139

- Jonge, M. de, 194
 Juel, D., 123
 Jungmann, J.A., 301
- Käsemann, E., 106, 119, 139, 140, 148, 150, 155, 175, 224, 225, 227, 237
 Keck, L.E., 108, 120, 135, 177, 244
 Kee, H.C., 75, 89
 Kelly, J.N.D., 208, 209, 212, 213, 216, 267, 268, 298, 300, 301, 308
 Kertelge, K., 51, 108, 120, 122, 129, 131, 135, 138, 139, 141, 155, 156
 Kim, S., 127, 132, 142, 164
 Kingsbury, J.D., 63, 64
 Kittel, G., 19, 105, 177, 258
 Klein, H., 24, 63, 65
 Klopperborg, J.S., 21
 Knight, G.W.III, 209, 216, 217
 Koch, D.-A., 53-54, 56, 60, 68, 130
 Köster, H., 21, 235, 236
 Kretschmar, G., 206
 Krodel, G.A., 248, 250, 253, 261
 Künzel, G., 65
 Kurz, W.S., 183, 187
- Lampe, G.W.H., 25, 255, 274, 300
 Lane, W.L., 57, 61, 68, 221, 223, 225, 227, 231, 235, 237, 238, 245
- Lehne, S., 223
 Lightfoot, J.B., 190
 Lincoln, A.T., 199, 200, 203, 204
 Lindars, B., 221-222, 223, 225, 229, 239, 241
 Lindsay, D.R., 29, 36
 Link, H.-J., 236
 Lips, H. von, 206, 209, 212, 215
 Ljungman, H., 110, 111, 120
 Loader, W.R.G., 223
 Lohmeyer, E., 60, 78, 86, 250, 252, 254
 Lohse, E., 24, 25, 28, 29, 36, 48, 63, 81
 Longenecker, B.W., 131
 Longenecker, R.N., 108, 135, 164, 167, 177, 179, 180
 Loos, H. van der, 50, 56, 68, 91, 95, 274
 Luck, U., 222
 Lührmann, D., 24, 25, 32, 36, 81, 86, 225, 267, 269
 Luz, U., 65
- Mackey, J.P., 16, 17, 24, 244, 328
 Macquarrie, J., 328
 Maiolini, R., 333
 Manson, T.W., 83
 Marmorstein, A., 146
 Marshall, C.D., 26, 53, 56, 61, 69, 74, 75, 76, 85
 Marshall, I.H., 74
 Martin, R.P., 58, 60, 76, 117, 183, 186, 266

- Marxsen, W., 48, 49, 91, 244, 300
 McGrath, A.E., 7, 294
 Metzger, B.M., 58, 62, 64, 97, 151, 160, 251
 Meyer, A., 32
 Meyer, B.F., 89-90
 Michel, O., 133, 230, 234, 236, 254
 Miller, M.H., 24, 88
 Milligan, G., 223
 Minear, P.S., 64
 Mitros, J.F., 268, 269, 270
 Mitton, C.L., 199, 200, 201, 202
 Moffatt, J., 226, 227, 232, 236
 Molari, C. 335
 Moltmann, J., 328
 Montefiore, H.W., 223-224, 226, 230
 Moo, D., 118
 Moule, C.F.D., 48, 106, 111, 157, 300
 Mounce, R.H., 248, 252, 256, 258
 Müller, P.-G., 238, 239
 Mundle, W., 121
 Murphy-O'Connor, J., 194
 Murray, J., 111, 112
 Mussner, F., 90, 163, 166, 180

 Neiryneck, F., 24, 278
 Neugebauer, F., 156
 Niebuhr, R.H., 270
 Nineham, D.E., 68
 Nolan, A., 26

 Nygren, A., 117
 O'Brien, P.T., 112, 182, 183, 185, 186, 187, 190
 O'Connor, E.D., 27
 Oepke, A., 164, 181
 Oesterreicher, J.M., 29

 Panikkar, R., 25
 Peisker, M., 40
 Pelsoni, A., 93
 Perels, O., 81
 Perrin, N., 81, 83, 91
 Pesch, R., 58, 61, 68, 70, 77
 Peterson, D., 223, 224, 225, 226, 238, 239, 240
 Pettersen, A., 307, 308
 Pobee, J.S., 132
 Polhill, J.B., 90
 Pollard, T.E., 222, 301, 302
 Pyc, M., 336

 Quasten, J., 278

 Rad, G. von, 147
 Räisänen, H., 117, 142, 162, 163, 167
 Reitzenstein, R., 36
 Reploh, K.-G., 55
 Rhyne, C.T., 145
 Ricciotti, G. 335
 Richardson, A., 50
 Richardson, P., 140
 Riesner, R., 24, 48, 49
 Rissi, M., 222, 223, 226, 251, 252
 Robbins, V.K., 49

- Robinson, D.W.B., 107, 114, 157, 177, 202
 Robinson, J.A.T., 111, 156, 157
 Robinson, J.M., 21
 Roloff, J., 58, 63, 208, 209, 211
 Rowland, C., 246, 249
 Rusche, H., 225

 Sabourin, L., 90
 Sanday, W., 119
 Sanders, E.P., 117, 118, 127, 140, 142, 146, 148, 157, 161, 163, 171
 Satake, A., 250, 251, 257
 Schenk, W., 166, 184, 187, 189
 Schenke, L., 54, 61, 68
 Schillebeeckx, E., 328
 Schläger, G., 19
 Schlatter, A., 24, 40, 225, 233
 Schlier, H., 166, 168, 169, 178, 179
 Schmidt, H.W., 111, 121, 137
 Schmithals, W., 53, 76, 77
 Schnackenburg, R., 199, 200, 201, 203, 206
 Schoedel, W.R., 284, 287, 288
 Schoeps, H.J., 134
 Schoonenberg, P., 17
 Schoonhoven, C.R., 225
 Schreiber, J., 60
 Schrenk, G., 224, 259, 289
 Schürmann, H., 48
 Schwarz, G., 84
 Schweizer, E., 60, 64, 68, 72, 75, 77
 Scroggs, R., 135

 Seitz, O.J.F., 283
 Sequeri, P.A. 331
 Seybold, K., 147
 Shedd, R.P., 135
 Simon, D.W., 93
 Smith, W.C., 25, 27, 270
 Snodgrass, K.R., 117
 Sobrino, J., 17, 49, 328
 Spicq, C., 209, 212, 213, 214, 224, 226, 227, 228, 232, 235
 Stanley, C.D., 168, 174
 Stanton, G.N., 23, 48
 Stauffer, E., 84
 Stead, C., 269
 Stein, R.H., 75
 Stendahl, K., 108
 Stewart, R.A., 146
 Stowers, S.K., 140-141, 151, 166, 186
 Strathmann, H., 250
 Stuhlmacher, P., 110, 120, 122, 130, 155, 156
 Suhl, A., 84
 Sutherland, D.D., 144
 Sweet, J.P.M., 246, 252, 259, 260, 261
 Swete, H.B., 247, 254, 256, 260
 Swetnam, J., 132, 134, 143, 147, 194
 Swinburne, R., 24, 33, 270

 Taeger, J.-W., 258
 Talmon, S., 84
 Tannehill, R.C., 156, 158, 179, 189, 190, 206
 Taylor, G.M., 176

- Taylor, J.V., 123
 Taylor, V., 69
 Telford, W.R., 62, 75, 76, 78,
 79, 84, 88
 Terveen, J.L., 222, 226, 238,
 239, 240, 241, 243, 244, 245
 Theissen, G., 51, 57, 63, 69, 74,
 94, 95
 Theunissen, M., 26
 Thimell, D.P., 328
 Thiselton, A.C., 23
 Thompson, M., 192
 Thüsing, W., 17, 60, 61
 Tiede, D.L., 32
 Toniolo, A., 331, 332, 336
 Torrance, J.B., 298, 328
 Torrance, T.F., 110, 111, 125,
 177, 268, 270, 301, 303,
 305, 308, 311, 328
 Towner, P.H., 206, 209, 210,
 212, 214, 215
 Trites, A.A., 93, 234, 249, 250,
 251
 Trocmé, E., 300
 Turner, N., 123
 Twelftree, G., 51, 59
 Urbach, E.E., 30, 146
 Vallotton, P., 110, 123, 129,
 189
 Vanhoye, A., 227, 241, 332, 338
 Vermes, G., 26, 87, 100
 Vignolo, R. 338
 Vincent, M.R., 184, 189, 190
 Vitali, D. 331
 Vos, L.A., 256, 257, 258, 259,
 260, 262
 Wagner, G., 157
 Wainwright, W.J., 25
 Wallis, I.G., 92
 Watson, F., 139, 142, 148, 150
 Wedderburn, A.J.M., 150
 Weiser, A., 25, 32, 125, 206,
 210, 211, 255
 Westcott, B.F., 222, 226, 228,
 230, 232, 237
 Westermann, C., 147
 Wifall, W., 102
 Wilckens, U., 106, 119, 133,
 138, 153
 Wiles, M.F., 17, 274
 Williams, J.A., 109, 280
 Williams, R., 302
 Williams, S.K., 109, 110, 111,
 112, 113, 121, 122, 132,
 133, 137, 166, 168, 174,
 176, 177, 179
 Williamson, R., 40, 226
 Wilson, R.M., 227, 230, 236
 Wilson, S.G. 206, 210, 215
 Wissmann, E., 120
 Wittgensteing, L., 23
 Wolter, M., 207, 215
 Wright, N.T., 118, 135, 136,
 142, 163, 172, 173, 187, 191
 Young, F.M., 268, 301, 302
 Ziesler, J.A., 126, 135, 146, 153
 Zmijewski, J., 81, 84, 86

Indice

INTRODUZIONE	7
ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE	9
Fonti primarie: testi, traduzioni e serie	9
Letteratura secondaria: editori, periodici e opere di consultazione	11
Letteratura secondaria: serie	12
1. IL QUADRO DI FONDO	15
1. Il contesto del presente studio	15
2. La portata del presente studio	20
3. I significati di fede nei primi tempi cristiani	27
4. I significati dell'insieme semantico di <i>pisteuō</i> nei primi tempi cristiani	39
5. Osservazioni conclusive	46
2. LA FEDE DI GESÙ NEI VANGELI SINOTTICI	47
1. Considerazioni preliminari	47
2. Rimandi alla fede di Gesù nelle tradizioni di miracolo	52
2.1 <i>Guarigione del ragazzo posseduto</i>	52
2.2 <i>La tempesta sedata e il camminare sulle acque</i>	67
2.3 <i>L'avvizzimento del fico</i>	74

3. Corrispondenza tra i loghia di Gesù sulla fede e i suoi miracoli	81
3.1 <i>Il contesto escatologico e salvifico della fede</i>	83
3.2 <i>Enfasi sull'atteggiamento più che sull'oggetto di fede</i>	90
3.3 <i>Attenzione concentrata sulla natura performativa della fede</i>	96
3.4 <i>Osservazioni finali</i>	98
4. Ulteriori prove di conferma: Gesù uomo di fede	99
5. Annotazioni conclusive	103
3. LA FEDE DI GESÙ NELLE EPISTOLE PAOLINE	105
1. Considerazioni preliminari	105
1.1 <i>Questioni teologiche cruciali</i>	108
1.2 <i>Dati grammaticali significativi</i>	112
2. La lettera ai Romani	116
3. La lettera ai Galati	160
4. La lettera ai Filippesi	182
5. Osservazioni conclusive	191
4. LA FEDE DI GESÙ NELLE LETTERE DEUTERO-PAOLINE E PASTORALI	197
1. Lettere deutero-paoline: Efesini	197
2. Epistole pastorali: 1 e 2 Timoteo	206
5. LA FEDE DI GESÙ IN EBREI E APOCALISSE	221
1. La lettera agli Ebrei	221
1.1 <i>Gesù come Pistos (Eb 2,17; 3,2.6)</i>	222
1.2 <i>La pistis di Gesù (Eb 12,2)</i>	229
1.3 <i>Osservazioni conclusive</i>	241
2. L'Apocalisse di Giovanni	246
2.1 <i>Gesù come Pistos (Ap 1,5; 3,14; 19,11)</i>	247
2.2 <i>La pistis di Gesù (Ap 2,13; 14,12)</i>	253
2.3 <i>Osservazioni conclusive</i>	262
6. LA FEDE DI GESÙ NELLE FONTI EXTRABIBLICHE	265
1. Considerazioni preliminari	265
2. La funzione paradigmatica della fede di Gesù	274
3. La funzione teologica della fede di Gesù	286
4. Gesù come canone per la fede	292
5. Che cosa accadde alla fede di Gesù?	300

7. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE	317
POSTFAZIONE	
LA FEDE PORTATA DA GESÙ CRISTO	331
Il dibattito teologico «italiano» intorno alla fede di Gesù	334
Calcedonia non è (stata) una riduzione del dato biblico, bensì la sua salvaguardia	337
BIBLIOGRAFIA SELEZIONATA	341
Fonti primarie	341
Antico Testamento	341
Altra letteratura giudaica	342
Bibliografia secondaria	342
INDICE DEI PASSI	375
INDICE TEMATICO	413
INDICE DEGLI AUTORI CITATI	421